

Lauri Kallio

J.V. Snellmans Philosophie der Persönlichkeit

Lauri Kallio

J.V. Snellmans Philosophie der Persönlichkeit

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades

Wird mit Genehmigung der Humanistischen Fakultät der Universität Helsinki am 1.
Juni 2017 um 12 Uhr im Auditorium XIV zur öffentlichen Verteidigung vorgelegt.

Helsinki 2017

© 2017 Lauri Kallio

ISBN 978-951-51-3154-6 (kart.)

ISBN 978-951-51-3155-3 (PDF)

Druck und Bindung: Unigrafia Oy, Helsinki, Finnland.

Inhaltsverzeichnis

Abstract	1
Vorwort	2
A Einleitung	4
1. Snellman als Philosoph und die Philosophie Snellmans	6
2. Drei Aspekte der Philosophie der Persönlichkeit	10
3. Übersicht über die Abhandlung	12
B Geschichtlicher Kontext	16
1. Aufstieg und Niedergang der Hegel-Schule	16
1.1. Die Frage nach der Hegel-Schule überhaupt	17
1.2. Feuerbachs <i>Todesgedanken</i> und die frühe religionsphilosophische Debatte	24
1.3. Strauss' <i>Das Leben Jesu</i> und die Spaltung der Hegel-Schule	33
1.4. Feuerbachs <i>Das Wesen des Christentums</i> und die endgültige Spaltung der Hegel-Schule	40
2. Geschichtliche Übersicht über die Philosophie J.V. Snellmans	46
2.1. Snellmans Hegel-Rezeption	46
2.1.1. Die Finnische Rezeption des Deutschen Idealismus vor Hegel	47
2.1.2. Die Finnische Rezeption der Philosophie Hegels	53
2.1.3. Snellmans Charakter und Studium der Philosophie	59
2.1.4. Der finnische Hegelianismus und der Nationalismus	67
2.2. Die frühen Schriften	74
2.2.1. Die Dissertationen der Jahre 1835 und 1836	75
2.2.2. <i>Particula Tertia</i> und <i>Versuch einer Darstellung der Logik</i>	76
2.2.3. <i>Elementarkurs</i>	78
2.3. <i>Idee der Persönlichkeit</i>	82
2.3.1. Snellmans Reisen in Europa 1840 bis 1841	83
2.3.2. Die Arbeit an der <i>Idee der Persönlichkeit</i>	91
2.3.3. Rezeption des Werkes	94
2.4. <i>Staatslehre</i>	98
2.4.1. Die Beziehung zwischen der <i>Idee der Persönlichkeit</i> und der <i>Staatslehre</i>	101
2.4.2. Snellman und die gesellschaftspolitische Diskussion in Schweden 1839–43	104
2.5. Snellman als Philosoph nach 1843	110
2.5.1. Die Vorlesungen von 1843	111
2.5.2. Die dritte Dissertation 1848	112
2.5.3. Die Vorlesungen der Jahre 1856 bis 1863	114
3. Zusammenfassung	121
C Individualität	123
1. Einleitung	123
1.1. Die Stellung der Persönlichkeitsphilosophie	123
1.1.1. Die Persönlichkeitsphilosophie und die Philosophie des Rechts	124
1.1.2. Die Persönlichkeitsphilosophie und die Philosophie des subjektiven Geistes	128
1.1.3. Die Persönlichkeitsphilosophie und die Philosophie der Religion	130

1.2. Der Begriff des Geistes.....	132
1.2.1. Das Ergebnis der Naturphilosophie.....	145
2. Der Begriff der Individualität.....	151
2.1. Das Sichwissen des Geistes im Gefühl.....	151
2.2. Das bestimmte oder das individuelle Sein des Geistes.....	154
2.3. Das individuelle Selbstbewusstsein.....	157
2.3.1. Die Einheit der Seele und des Leibes.....	161
D Subjektivität.....	167
1. Der Begriff der Subjektivität.....	167
1.1. Die abstrakte Subjektivität des Geistes.....	168
1.2. Das abstrakte subjektive Selbstbewusstsein des Geistes.....	173
2. Subjekt und Substanz.....	179
2.1. Die Identität des Subjekts und der Substanz.....	179
2.2. Das konkrete subjektive Selbstbewusstsein des Geistes.....	184
E Persönlichkeit.....	190
1. Ergebnisse der Spekulation und die Gesamtheit des Systems.....	190
1.1. Der Geist als einzelner oder als persönlicher Geist.....	190
1.2. Das persönliche Selbstbewusstsein.....	193
1.3. Psychologie.....	195
1.4. Logik.....	200
1.5. Die Philosophie des objektiven Geistes.....	203
1.6. Die Philosophie der Religion.....	208
2. Persönlichkeitsdefinitionen der Hegelianer.....	219
2.1. Die Definition der Persönlichkeit bei Strauss und Feuerbach.....	219
2.2. Göschel und Fichte zur Persönlichkeit.....	231
3. Der sich realisierende Geist.....	237
3.1. Einleitung.....	237
3.2. Die Begierde und die Bildung.....	246
3.3. Der freie Wille und das Böse.....	252
3.4. Der freie Geist.....	266
F Zusammenfassung.....	274
Anhang.....	279
Appendix 1. Beiträge zur Diskussion der Hegelianer 1827–42.....	279
Appendix 2. Chronologie der wichtigsten Quellentexte von J.V. Snellman.....	280
Appendix 3. Inhalts- und Abkürzungsverzeichnis der <i>Idee der Persönlichkeit</i>	283
Appendix 4. Abkürzungsverzeichnis.....	284
Appendix 5. Personenverzeichnis.....	289
Quellen.....	292
Snellmans Werke.....	292
Hegels Werke.....	293
Andere Quellen.....	293

Abstract

The study discusses the philosophy of Finnish philosopher J.V. Snellman (1806–81). The focus is on Snellman's so-called philosophy of personality, which he presented in his work *Essay on the speculative Development of the Idea of Personality* (Tübingen, 1841). Besides this work he addressed his philosophy of personality in his other works and in his public lectures.

In his philosophy of personality Snellman develops the concept of personality within the framework of G.W.F. Hegel's (1770–1831) philosophy. The concept of personality serves as a basis for Hegel's philosophy of right, and it plays an important role also in other parts of Hegel's system. However, he never provided a comprehensive definition of this concept. The essence of personality was debated among Hegelians after Hegel's death in 1831. In the course of the debate the Hegelian school split into two groups. At the time of publication of *The Idea of Personality* there was a serious rift between the Right- and the Left-Hegelians.

The study analyzes Snellman's philosophy of personality in respect of Hegel's philosophy and in respect of the views of other Hegelians – mainly D.F. Strauss (1808–74), L. Feuerbach (1804–72) and C.F. Göschel (1781–1861). I also attend to some contemporaries outside the Hegelian School like F.W.J. Schelling (1775–1854) and I.H. Fichte (1796–1879).

The study is divided into six sections (A–F). The first comprises an introduction and an outline of the structure of the study. The second section (B) discusses the historical context of Snellman's philosophy. The first subsection focuses on the Central European debate on Hegel's legacy. The second subsection deals with Snellman's life and his work on philosophy. The systematic part of the study comprises three sections (C–E), which consider the dialectic of Snellman's work of 1841. This dialectic follows the outline of Hegel's philosophy of subjective spirit and culminates in the definition of personality. Snellman, however, exceeds the realm of the philosophy of subjective spirit, as he discusses e.g. the philosophy of religion. He also comments on the debate among Hegelians. According to Snellman, neither Right- nor Left-Hegelians are true to Hegel's philosophy. In effect, his own standpoint in the debate, as I will argue, comes close to that of the Left-Hegelians. The study concludes with a summary (F).

Vorwort

Meine jahrelange Beschäftigung mit dem deutschen Idealismus und der Philosophie Snellmans wäre ohne die unerschütterliche Unterstützung durch Professor Vesa Oittinen unmöglich gewesen. Diese Studie entstand ebenso unter seiner Leitung. Ich möchte ihm dafür nachdrücklich danken. Ich bedanke mich auch bei Professor Matti Sintonen und Dozent Markus Lammenranta. Für die Sprachrevision des Manuskripts danke ich herzlich Doktor Carola Häntsch.

Professor Carl-Göran Heidegren (Universität Lund) und Dozent Kari Väyrynen (Universität Oulu) waren verantwortlich für die Begutachtung des Manuskripts. Die Gutachten von Heidegren und Väyrynen haben die Arbeit, die der Leser nun in Händen hält, verbessert.

Meine Kollegen an der Universität Helsinki sowie Spezialisten für den deutschen Idealismus in Finnland haben mich inspiriert und bei der Forschungsarbeit unterstützt. Für die hilfreichen Kommentare, Anregungen und Kritik danke ich ihnen allen.

Der Autor ist auch einer Reihe von Institutionen und Gesellschaften zur Dankbarkeit verpflichtet. Zu diesen zählen die Österreichische Gesellschaft für Philosophie, die Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, die Internationale Hegel-Gesellschaft, die Universität Wien, Hegel Studies Lab (Laboratorio di Studi Hegeliani; Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Piemonte Orientale), die Universität Tampere, das Forschungsnetzwerk Forum Theoretical Philosophy und die Otto-Friedrich-Universität Bamberg. Die Forschungsarbeit wurde im Fachbereich Theoretische Philosophie der Humanistischen Fakultät der Universität Helsinki geleistet.

Meine Forschungsarbeit wurde finanziell durch die Kone Stiftung (Koneen Säätiö) ermöglicht. Ebenso haben die Universität Helsinki, die Volkswagen Stiftung, Suomen Suvun Säätiö und The Finnish Doctoral Programme of Philosophy meine Forschung finanziell unterstützt.

Schließlich möchte ich meiner Familie und meinen Freunden meinen Dank abstatten. Durch ihre Mühen habe ich die einzigartige Gelegenheit gehabt, mich in die Philosophie zu versenken. Ohne Maija, die Liebe meines Lebens, wäre diese Arbeit nie entstanden.

Ich widme das vorliegende Werk dem Gedächtnis meiner Großmutter Verna Kallio (1909–2009), deren Tätigkeit als Schullehrerin ein schönes Beispiel für die Realisierung des Snellmanschen Bildungsideals in Finnland war.

Helsinki, im Mai 2017

Lauri Kallio

A Einleitung

Das Thema dieser Studie ist die Philosophie der Persönlichkeit von Johan Vilhelm Snellman. Snellman verwendet die Ausdrücke "Persönlichkeitsphilosophie" oder "Philosophie der Persönlichkeit" selbst nicht – ich benutze diese Begriffe jedoch als Sammelbegriffe für Snellmans Ideen über die philosophische Definition der Persönlichkeit. Snellmans erstes philosophisches Hauptwerk, *Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit* (1841), enthält die wichtigste Darstellung dieser Ideen, obschon auch mehrere andere Texte wesentlich für das Verständnis seiner Argumentation sind.

Die Studie gliedert sich in sechs Hauptkapitel.¹ Nach der Einleitung wird der geschichtliche Kontext der Philosophie Snellmans erörtert. Die drei folgenden Hauptkapitel bilden den systematischen Teil der Untersuchung. Die Aufteilung in drei Teile basiert auf der Dialektik des Persönlichkeitsbegriffs, die Snellman in der *Idee der Persönlichkeit*² darstellt. Im letzten Hauptkapitel werden die zentralen Ergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt.

Diese Studie erörtert das Thema aus der Sicht der Geschichte der Philosophie. Der Hauptgrund dafür ist, dass Snellmans Persönlichkeitsphilosophie untrennbar mit einer bestimmten zeitgenössischen Diskussion verknüpft ist. Die meisten der für diese Studie relevanten Schriften Snellmans behandeln Themen, die in den Bereich der theoretischen Philosophie fallen. Snellmans Philosophie der Persönlichkeit ist aber eine vielseitige und komplexe Theorie, die sich auf alle Bereiche der Philosophie bezieht. Die starke Trennung zwischen praktischer und theoretischer Philosophie ist deshalb für diese Studie nicht zweckmäßig. Ich werde das im nächsten Kapitel begründen.

Hauptziel dieser Studie ist der Versuch einer Bestimmung der Bedeutung von Snellmans Persönlichkeitsphilosophie. Dieses Ziel ist aus verschiedenen Gründen sinnvoll und interessant: Erstens lässt sich vermuten, dass mittels Analyse der Persönlichkeitsphilosophie ein genaueres Bild von Snellmans Denken überhaupt entworfen werden kann. Snellmans Persönlichkeitsphilosophie ist meines Erachtens nicht nur ein Hegel-Kommentar, sondern gewissermaßen auch eine eigenständige Philosophie.

Zweitens stellt diese Analyse auch Mittel zur Analyse der Probleme der Philosophie Hegels überhaupt zur Verfügung. Man kann über Snellmans Philosophie

¹ Am Ende dieser Einleitung (Kap. 3.) fasse ich den Gang der Untersuchung noch detaillierter zusammen.

² Für die Erklärung der Abkürzungen s. Appendix 4.

eigentlich nicht ohne Verweis auf Hegel sprechen. Snellmans Persönlichkeitsphilosophie ist mit den Fundamenten des Gedankengebäudes von Hegel verknüpft – beispielsweise mit dem Thema des Wesens des Geistes. Die Analyse des Verhältnisses zwischen Hegel und dem Finnen bildet daher auch einen Hauptgegenstand der folgenden Studie.

Drittens eröffnet die Erörterung der Persönlichkeitsphilosophie auch eine neue Perspektive auf die Geschichte des Hegelianismus. Snellmans Persönlichkeitsphilosophie entstand im Laufe der Radikalisierung der Hegelschen Schule und er nahm auch selbst Stellung zur Diskussion der Hegelianer. K.L. Michelet, ein Student Hegels und wichtiger Hegelianer, kommentierte als erster Snellmans Stellung in der Debatte. Seiner Auffassung nach repräsentierten er und Snellman gemeinsam das linke Zentrum der Hegel-Schule.³ Diese Charakterisierung ist seither in den Kommentaren zu Snellman mehrmals wiederholt worden, und ich werde sie ebenso diskutieren.

Diese Studie knüpft an eine lange Tradition multidisziplinärer Snellman-Forschung an, die vor allem in Finnland stattgefunden hat. Die Werke von Juha Manninen, Vesa Oittinen, Tuija Pulkkinen, Kari Väyrynen und Thiodolf Rein u.a. bilden die Grundlage für meinen Denkanatz zum Thema. Ungeachtet der Vielzahl von Snellman-Studien gibt es jedoch keine ausführliche Studie, die sich ausschließlich auf Snellmans Persönlichkeitsphilosophie konzentriert. Es ist nicht verwunderlich, dass Snellmans Persönlichkeitsphilosophie sowohl in der Perspektive der systematischen Philosophie als auch in der Perspektive des breiten Publikums im Hintergrund geblieben ist. Erstens fällt das Verständnis der Gedankengänge und Ausdrucksweisen des Philosophen Snellman im Vergleich zu denen des Journalisten Snellman den meisten Lesern sehr schwer. Zweitens weckte Snellmans Persönlichkeitsphilosophie zu ihrer Entstehungszeit nur wenig Aufmerksamkeit, während seine politischen und journalistischen Tätigkeiten zur selben Zeit eine große Tragweite für die finnische Gesellschaft hatten.

Was die lange Tradition der Hegel-Forschung anbelangt, so werde ich eine vielfältige Auswahl der Hegel-Literatur auswerten. Insbesondere die Monografien von Drüe, Fetscher und Wagner dienen als wichtige Quelle für meine Arbeit.⁴ Die Kommentare zu Jugendschriften Hegels, die Snellman nicht kannte, sind hauptsächlich außer Acht gelassen worden. Fraglich ist, ob ein Pendant zu meiner Studie in der Hegel-Literatur zu finden ist. Die Dissertation von Hicks⁵ diskutiert größtenteils dieselben Fragen bei Hegel wie ich bei Snellman. Hicks Werk weicht von meinem vor allem darin

³ *Entwicklungsgeschichte*, S. 314.

⁴ Drüe 1976, Fetscher 1970, Wagner 1971.

⁵ Hicks 1990.

ab, dass er sich auf Hegels Philosophie des objektiven Geistes konzentriert statt auf seine Philosophie der Religion.

Im Folgenden formuliere ich einige Fragestellungen, die meine Studie verständlicher machen sollen. Ich beschäftige mich vor allem mit dem Rahmen der Snellman-Forschung. Snellmans Ideen über die Persönlichkeit wirkten sich auf alle Bereiche seiner Philosophie aus. Er realisierte seine philosophischen Gedankengänge nicht nur in seinen Schriften, sondern auch durch seine Tätigkeiten. Snellman versuchte nicht nur, eine Philosophie zu entwickeln, sondern auch, sie in die Praxis umzusetzen. Ich werde dieses Thema u.a. mit Blick auf Lahtinen diskutieren, dessen anspruchsvolles Buch *Snellmanin Suomi* (2006) Snellmans Auffassung der Philosophie erörtert.

1. Snellman als Philosoph und die Philosophie Snellmans

In dieser Studie werde ich Snellmans Persönlichkeitsphilosophie aus der Sicht der akademischen Philosophie betrachten. In diesem Abschnitt betrachte ich dazu zunächst die Frage, ob man Snellmans Philosophie überhaupt als akademische Philosophie interpretieren kann.

Die folgende Diskussion enthält eine gewisse Spannung. Denn einerseits nehme ich Lahtinens Bemerkung auf, dass für Snellman Denken immer zeitgebundene Handlung sei.⁶ Lahtinen hat in seinem 2006 erschienenen Buch die verschiedenen Bedeutungen der Tätigkeit Snellmans hervorgehoben. Er skizziert das Bild eines Intellektuellen, dessen philosophische Tätigkeit sich nicht nur auf akademische Werke erstreckt.⁷ Ojanen hat ebenfalls dargestellt, wie eng Praxis und Theorie bei Snellman verbunden sind.⁸ Ojanen fragt, was der Begriff "Philosophie" bei Snellman überhaupt bedeutet.⁹ Seiner Ansicht nach kann die Philosophie als theoretische Wissenschaft bei Snellman niemals den Vorrang haben. Denn Snellman sah Philosophie eher als Mittel zum praktischen Zweck.¹⁰ Ojanen vermutet sogar, dass die Forschungstradition Snellmans Rolle als Philosoph übertrieben habe.¹¹

Andererseits argumentiere ich aber auch für die Berechtigung der Betrachtung der Persönlichkeitsphilosophie aus dem Blickwinkel der akademischen Philosophie. Snellman entfaltete seine Philosophie – und die *Idee der Persönlichkeit* insbe-

⁶ Lahtinen 2006: S. 9. Lahtinens ausgezeichnetes Werk konzentriert sich auf Snellmans Zeitungsprojekte.

⁷ Lahtinen 2006: S. 10.

⁸ Ojanen 2002a und 2002b.

⁹ Ojanen 2002a: S. 80.

¹⁰ Ojanen 2002a: S. 80.

¹¹ Ojanen 2002b: S. 97–98.

sondere – im Kontext einer schwierigen akademischen Diskussion; seine Erörterung der Persönlichkeit ist stellenweise extrem theoretisch.

Ich bestreite also nicht, dass die Persönlichkeitsphilosophie eine praktische Dimension hat. Snellman verwertet die Argumentationen seiner Persönlichkeitsphilosophie praktisch u.a. in zeitgenössischen Zeitungsdebatten. Eine multidisziplinäre Betrachtungsweise, wie sie sich bei Lahtinen findet, wäre jedoch im Rahmen dieser Studie nicht realisierbar. Ich stelle deshalb zunächst dar, wie sich Snellmans Philosophie auf seine anderen Tätigkeitsfelder bezieht.

Der gegenwärtige Betrachter kann sich nur darüber wundern, wie vielseitig Snellmans Leben und Schaffen sowie seine lebenslange intellektuelle Tätigkeit waren.¹² Die Überschrift dieses Kapitels deutet auf die Frage hin, welche von seinen vielen Rollen erstrangig war. Die akademische Philosophie bildete den Boden für Snellmans Weltanschauung, aber war sie vielleicht nur ein Sprungbrett für die Karriere des Politikers oder des Journalisten? Oder strebte er immer nach der Position eines professionellen Philosophen?

Die Beantwortung dieser Fragen setzt die Bestimmung der Bedeutung der Philosophie voraus. Falls Philosophie als reine theoretische Wissenschaft betrachtet wird, ist die Antwort eindeutig: Snellmans Karriere als Philosoph war eine Enttäuschung. Im Vergleich zu Hegel ist dies augenfällig, denn Hegel machte eine recht erfolgreiche Karriere als akademischer Philosoph. Man könnte aber auch wie Ojanen¹³ argumentieren, dass ein solcher Vergleich irreführend sei. Denn Snellman sah den Grundcharakter der Philosophie in einem gewissen Sinn anders als Hegel. Hegels Philosophie war der Versuch eines im Vergleich zu Kant, Fichte oder Schelling genaueren Systems der Welterklärung, während für Snellman auch das Wirken in der Welt unbedingt zum Philosophieren gehört.

Eine breitere Bestimmung der Philosophie würde die theoretische Darstellung eines philosophischen Programms und die Verwirklichung desselben einschließen. Diese Bestimmung macht Snellman aber auch nicht ausreichend deutlich. Snellman stellte kein System dar, obschon er durch seine Karriere die Bedeutung des Systems unterstrich.¹⁴ Es gibt meistens auch keine direkte Beziehung zwischen Snellmans theoretischen Schriften und seinen gesellschaftlichen Tätigkeiten. So ist z.B. die Beziehung zwischen Snellmans *Staatslehre* und seiner politischen und journalistischen Wirk-

¹² Vgl. Salomaa 1944: S. 262–263; Savolainen 2006b: S. 73.

¹³ Ojanen 2002a: S. 78.

¹⁴ Ojanen 1981: S. 36.

samkeit weder direkt noch eindeutig.¹⁵ Zwar bilden u.a. auch Snellmans Zeitungsartikel keine einheitliche Ganzheit, denn sie sind zeit- und kontextgebunden. Das gilt aber genauso für seine akademischen Schriften, was im B-Teil evident wird.

Diese üblichen Bestimmungen erfassen jedoch nicht das, was Snellman unter Philosophie versteht. Philosophie hat bei Snellman eigentlich eine doppelte Funktion.¹⁶ Einerseits ist sie seiner Ansicht nach eine Wissenschaft, die sich selbst rechtfertigen kann. Andererseits könne die Berechtigung der Philosophie nur in Gesellschaft anerkannt werden.¹⁷ Die Theorie und die Verwirklichung derselben verflechten sich also bei Snellman, und es gibt letztendlich keinen Unterschied zwischen den beiden. Das bedeutet jedoch nicht, dass bei Snellman allein die Praxis Kriterien für die Theorie aufstellen kann. Vielmehr stellt er die Entgegensetzung von Praxis und Theorie in Frage. Snellmans Tätigkeiten hatten keine reduktive Beziehung zu seiner Philosophie. Das Verhältnis zwischen seiner Philosophie und seiner Tätigkeit ist komplex: er formulierte und lebte seine eigene Philosophie – so Ojanen.¹⁸ Snellman bestreitet also meines Erachtens die Bedeutung der reinen Theorie nicht, und folglich ist eine theoretische Betrachtung seiner Persönlichkeitsphilosophie gerechtfertigt. Doch schließt der Terminus "Philosophie" bei Snellman nicht nur Theorien ein. Ob die Persönlichkeitsphilosophie Einfluss auf Snellmans andere Tätigkeiten hatte, ist eine überlegenswerte Frage, die aber abschließend in einer anderen Studie betrachtet werden muss. In dieser Untersuchung wird sie nur beiläufig erörtert.

Vielseitige intellektuelle Tätigkeit war unter Hegelianern keine Ausnahme. So ähnelt z.B. Ruges Wirksamkeit stark der von Snellman. Er war Journalist und hob immer wieder die Spannung zwischen Professionalismus und vielseitigem Intellektualismus hervor. Man kann jedoch nicht behaupten, dass alle Linkshegelianer oder Hegelianer solche vielseitigen Tätigkeiten schätzten. Es besteht z.B. ein erheblicher Unterschied zwischen Snellman und der sogenannten süddeutschen Gruppe der Linkshegelianer (Kap. B.1.3.). Bei Snellman hatte der zeitgebundene Journalismus meistens den Vorrang vor der "professionellen" Philosophie, wohingegen zum Beispiel Feuerbach immer das ruhige Leben eines tiefsinnigen Philosophen vorzog.

Das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis wurde unter den Linkshegelianern auch philosophisch diskutiert. Sørensen hat diese Diskussion untersucht. Seiner

¹⁵ Ojanen 2002b: S. 103.

¹⁶ Ojanen 2002b: S. 105.

¹⁷ Ojanen 2002b: S. 107.

¹⁸ Ojanen 2002b: S. 107.

Auffassung nach sahen die Linkshegelianer eine Kluft zwischen Theorie und Praxis im Denken Hegels.¹⁹ Die Ansichten über das Wesen derselben waren jedoch geteilt. Nach Sørensen hatten die widersprechenden Ansichten ferner ihren Ursprung in der religionsphilosophischen Debatte unter den Hegelianern.²⁰ Alle Linkshegelianer wollten den Inhalt der Religion aufgeben oder radikal neuinterpretieren, aber in der Frage, ob die Form der Religion auch verworfen werden sollte, waren die Meinungen geteilt. Denn einige Linkshegelianer wollten die Philosophie mit Hilfe der Form der Religion in die Praxis umsetzen.²¹

Diese interessanten Bemerkungen von Sørensen sind von Wichtigkeit. Doch werde ich sie in der kommenden Untersuchung nur beiläufig erörtern, denn die Frage nach der Beziehung zwischen Philosophie und Praxis wurde erst im Laufe der 1840er Jahre zum Angelpunkt der Diskussion der Linkshegelianer, zu einem Zeitpunkt also als Snellman die *Idee der Persönlichkeit* schon fertiggestellt hatte.

Snellmans Philosophie der Persönlichkeit war sowohl inhaltlich als auch historisch mit der Philosophie der Religion eng verbunden. Das Verhältnis der Philosophie Hegels zur Religion gehört zu den unter den Hegel-Interpreten vieldiskutierten Themen. Die Einheit von Philosophie und Religion bildete den Kern von Hegels Gedankengebäude, aber gleichzeitig gehörte sie zu den Themen, an denen sich die Meinungen der Hegelianer zuerst schieden. Hegel attribuierte dem Christentum eine zentrale Rolle: das Christentum allein sei die absolute Religion. Unter den Hegelianern wurden aber auch nicht-christliche und sogar atheistische Ansichten vertreten. Im Brennpunkt der Diskussion stand die Kategorie der Persönlichkeit, beispielsweise die Persönlichkeit Gottes.

Im Laufe der Untersuchung werde ich die Fragen der Religiosität Snellmans und die Christlichkeit seiner Philosophie mehrfach thematisieren. Die Religiosität Snellmans als solche steht jedoch nicht im Brennpunkt, sondern seine Motive, sich mit Philosophie zu beschäftigen. In der Philosophie des Hegelianers Göschel ist der religiöse Unterton z.B. deutlich zu hören. Eine andere Frage betrifft einen möglichen Einfluss der Philosophie Hegels auf Snellmans Religiosität. Einleitend lässt sich sagen, dass Snellman in erster Linie als säkularer Denker zu betrachten ist. Er behandelte religiöse

¹⁹ Sørensen 2011: S. 57, 59–60, 114, 242.

²⁰ Sørensen 2011: S. 9, 83.

²¹ Sørensen 2011: S. 243.

Fragen hauptsächlich als praktische und gesellschaftliche Fragen²² und bevorzugte niemals rein theologische oder religiöse Theoretisierung.

2. Drei Aspekte der Philosophie der Persönlichkeit

Im Hinblick auf die Strukturierung meiner Untersuchung sind meiner Ansicht nach im Folgenden insbesondere drei Aspekte für eine zweckmäßige Betrachtung von Snellmans Persönlichkeitsphilosophie von Bedeutung. Der Ursprung derselben liegt in der Tradition der Snellman-Forschung und auch in meiner früheren Beschäftigung mit Snellmans Philosophie.²³

Es geht dabei hier nicht um die Berechtigung dieser Aspekte, sie dienen vielmehr dem Ziel einer vorgreifenden Formulierung der vermutlichen Ergebnisse der Studie. Die drei Aspekte sind stark miteinander verflochten. So können z.B. solche Themen, bei denen Snellmans eigener Standpunkt klar zum Vorschein kommt, meistens unter allen diesen Aspekten betrachtet werden. Snellmans Persönlichkeitsphilosophie ist nicht nur eine positive Philosophie, die seinen eigenen Standpunkt sichtbar macht, sondern auch eine negative Philosophie in dem Sinne, dass seine Kritik an anderen Philosophen (z.B. den Hegelianern) einen wesentlichen Teil seiner Argumentation bildet.

Im Laufe dieses Kapitels wird auch spezifiziert, was es bedeutet, Hegel als Snellmans Vorbild zu bezeichnen. Alle drei Aspekte hängen nämlich mit Snellmans Verhältnis zu Hegel zusammen. Der entscheidende Einfluss von Hegel auf Snellman gehört zu den Punkten, in denen die ganze Forschungstradition übereinstimmt.²⁴

Mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Hegel und Snellman ist die Frage verknüpft, ob die von Snellman für die Persönlichkeitsphilosophie formulierten Ziele überhaupt realistisch waren. So ist z.B. Tiusanen der Überzeugung, dass Snellmans Projekt der Persönlichkeitsphilosophie als Versuch, die Spaltung der Hegelschen Schule zu verhindern, von vornherein zum Scheitern verurteilt war.²⁵ Snellmans Zeitgenosse Merz stellte ebenfalls fest, dass die spekulative Bestimmung der Persönlichkeit im Sinne Hegels überhaupt unmöglich sei.²⁶ Diese Behauptungen kann ich erst am Ende meiner Untersuchung beurteilen.

²² S. z.B. Alavuotunki 1984: S. 62.

²³ Kallio 2011.

²⁴ Die Meinungen sind eigentlich nur in der Frage nach dem Wesen des Spätdenkens Snellmans geteilt. Das späte Denken Snellmans ist vom Empirismus geprägt und die Frage, ob er noch Hegelianer war, ist von den Interpreten kontrovers diskutiert worden. Ich behandle diese Fragen später (Kap. B.2.5., E.2.1.).

²⁵ Tiusanen 2002: S. 70.

²⁶ Merz 1843: S. 170–171.

Mit dem ersten Aspekt (Aspekt A) weise ich auf Snellmans These von der Unvollständigkeit des Hegelschen Systems hin. Dieser Auffassung nach hatten die einander widersprechenden Hegel-Deutungen der 1830er Jahre ihren Ursprung darin, dass Hegel sein Projekt der systematischen Philosophie – nicht zuletzt wegen seines unerwarteten Todes – nicht durchführen konnte. Im Allgemeinen ist Snellman der Ansicht, dass Hegels System keine neuen Grundelemente benötigt. Er betont vielmehr das Erfordernis, bestimmte Teile des Systems genauer zu bestimmen. Insbesondere Hegels Begriff der Persönlichkeit hielt Snellman für unzulänglich, weil Hegel diesen Begriff systematisch nur als Kategorie der Philosophie des Rechts bestimmt hatte.

Ich unterscheide zwischen zwei verschiedenen Typen von Vervollständigungen bei Snellman. Der erste Typ (Aspekt A.1.) umfasst solche Ergänzungen, deren Ursprung in Hegels Methode zu finden ist. Ein Beispiel für diesen Typ von Vervollständigung ist der schon erwähnte Begriff "Persönlichkeit", den Snellman dialektisch bestimmt. Mit dem zweiten Typ (Aspekt A.2.) wird auf solche Ergänzungen hingewiesen, die nicht unmittelbar aus Hegels Philosophie stammen.

Der zweite Aspekt (Aspekt B) verweist auf Snellmans direkte oder indirekte Kritik an Hegel.²⁷ Im Bereich der Persönlichkeitsphilosophie bezieht sich Snellmans direkte Kritik an Hegel oft auf die Logik oder auf die Gesamtheit des Systems. Oft akzentuiert Snellman die logische Seite der Spekulation deutlicher als Hegel, weshalb Oittinen Snellmans Philosophie als "hegelianischer" als die von Hegel selbst bezeichnet hat.²⁸ Väyrynen hat seinerseits bemerkt, dass Snellman konsequenter als Hegel absoluter Idealist sei.²⁹

Es ist manchmal schwierig zu bestimmen, warum Snellman dem Vorbild Hegels nicht folgt. Snellman expliziert seine Abweichungen von Hegel vorwiegend in seinen Frühwerken. Später, als er selbstsicherer und selbstbewusster wurde, begründet er die Abweichungen nicht immer explizit. Insbesondere die Abweichungen in der Terminologie ließ er meistens unkommentiert.

Mit dem dritten Aspekt (Aspekt C) werden solche Inhalte der Persönlichkeitsphilosophie erfasst, deren Merkmale Originalität und Eigentümlichkeit sind. Vorgreifend lässt sich sagen, dass Snellmans Persönlichkeitsphilosophie in ihrer Gänze keine originäre philosophische Theorie ist. Dagegen können einige Elemente des Ge-

²⁷ Väyrynen (1992: S. 137) hat vier Tendenzen der Hegel-Kritik Snellmans identifiziert, nämlich 1. die Logisierung, 2. die Objektivierung, 3. ethischer Idealismus, 4. die Philosophie der Tat und Bildung.

²⁸ Oittinen 2007c: S. 6.

²⁹ Väyrynen 1992: S. 130.

dankengebäudes von Snellman nicht nur als eigentümlich, sondern in bestimmtem Maß auch als einzigartig bezeichnet werden. Ein Beispiel für solche Merkmale ist unter anderem von Ojanen hervorgehoben worden: seiner Ansicht nach versucht Snellman, die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft durch seine Karriere zu bestimmen.³⁰ Dieser Versuch hat bei Snellman den Vorrang sogar vor dem Versuch, Hegels System zu retten.

3. Übersicht über die Abhandlung

Diese Studie ist in sechs Hauptteile (A–F) gegliedert. Das Ziel des zweiten oder des B-Teils ist die Entfaltung des geschichtlich-philosophischen Kontexts der Persönlichkeitsphilosophie. Er gliedert sich in zwei Unterkapitel: Im ersten Unterkapitel wird die Diskussion unter deutschen Hegelianern thematisiert. Erstens wird die Bedeutung des Begriffs "Hegelsche Schule" erläutert. Danach werden Geschichte und Rezeption solcher wichtigen Werke der Hegelianer in chronologischer Reihenfolge diskutiert, die den hintergründigen Sinnzusammenhang der Persönlichkeitsphilosophie Snellmans konstituieren.

Im zweiten Unterkapitel des B-Teils wird der Kontext der Philosophie Snellmans bestimmt. Erstens betrachte ich die Lage der Philosophie in Finnland am Anfang des 19. Jahrhunderts. Wie war der Hegelianismus nach Finnland gelangt und wie und warum interessierte sich Snellman für Hegels Philosophie? Auch die Bedeutung des finnischen Nationalismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für die Persönlichkeitsphilosophie wird erläutert. In den nachfolgenden Abschnitten thematisiere ich Geschichte, Hauptgehalt und Rezeption der Werke Snellmans, die seine Persönlichkeitsphilosophie darstellen. Zusätzlich wird der Niedergang des Hegelianismus in Finnland erörtert.

Die Themen des B-Teils sind sowohl komplex als auch sehr vielfältig, weshalb sie nur insoweit thematisiert werden, als das im Hinblick auf Snellmans Persönlichkeitsphilosophie zweckmäßig ist. Snellmans eigene Aussagen bieten uns Mittel zur Abgrenzung der Diskussion, denn für ihn ist der Kontext seiner Schriften von hohem Stellenwert. So akzentuiert er z.B. in den Vorworten zur *Idee der Persönlichkeit*, zum *Versuch einer Darstellung der Logik* und zum *Logiklehrbuch* wie auch in seinen Zeitungsartikeln den Unterschied zwischen Finnland und Schweden im Hinblick auf die Philosophie. Er beobachtet die Entwicklung des mitteleuropäischen Hegelianismus und

³⁰ Ojanen 2002a: S. 76, 78.

kommentiert die europäische Diskussion über Hegels Philosophie. Meiner Ansicht nach sind diese Aussagen Snellmans über den philosophisch-geschichtlichen Kontext auch philosophisch interessant. Je selbständiger Snellman als Philosoph wurde, desto genauer bestimmte er den Kontext seines Denkens. Zu bedenken ist aber auch, dass Snellmans Möglichkeiten, die Beiträge der internationalen Hegelianer zu studieren, meistens begrenzt waren. Obschon nicht immer genau entschieden werden kann, ob er ein bestimmtes Werk gelesen hatte, können einige Möglichkeiten plausibel ausgeschlossen werden.

Der systematische Teil dieser Studie besteht aus drei Teilen. Die Teile präsentieren die drei Glieder der Dialektik, die Snellman in der *Idee der Persönlichkeit* darlegt, sowie die Momente des persönlichen Geistes nach Snellmans Definition. Die Interpretation Snellmans wird ergänzt durch den Vergleich zwischen Snellman und Hegel samt einigen Hegelianern wie Feuerbach, Strauss und Göschel. Im Laufe der Untersuchung werde ich beweisen, dass für eine vollständige Erfassung von Snellmans Persönlichkeitsphilosophie die Thematisierung aller Glieder der Dialektik erforderlich ist. Die Persönlichkeitsdialektik besteht nämlich nicht aus einer hierarchischen Rangordnung, sondern durch die Glieder derselben werden die verschiedenen Aspekte der Persönlichkeit abgebildet. Jedes Moment der Dialektik umfasst ein spezifisches philosophisches Problemfeld.

Um Snellmans Argumentation deutlicher zu machen, unterscheide ich zwei Arten von Dialektik bei Snellman. Die eine ist die sogenannte Seinsdialektik des Geistes. Sie kann als ontologische Seite der spekulativen Entwicklung bezeichnet werden. Die andere oder erkenntnistheoretische Seite betrifft wiederum die Frage, wie der Geist erkannt wird. Mit den Worten Hegels ist die erstgenannte als die Seite des Begriffs und die letztgenannte als die Seite des Bewusstseins zu begreifen. Eine wesentliche Voraussetzung für das Verständnis der philosophischen Position von Snellman ist, dass die Unterscheidung von Erkenntnistheorie und Ontologie nur eine verdeutlichende Funktion hat und dass in Snellmans Darstellung diese zwei Aspekte untrennbar miteinander verbunden sind. Bereits im Kapitel D.2. wird deutlich werden, dass der Unterscheidung zwischen Objekt (Ontologie) und Subjekt (Erkenntnistheorie) nur eine relative Bedeutung zukommt. Diese Unterscheidung wird noch mehrmals erklärt.

Der systematische Teil der Untersuchung beginnt mit der Thematisierung der Individualität. Die Ebene der Individualität wird in zwei Unterkapiteln behandelt: Das erste Unterkapitel expliziert den allgemeinen Ausgangspunkt der Persönlichkeitsphilosophie. Der Ausgangspunkt verweist auf den Begriff des Geistes – als Fundamen-

talbegriff der gesamten Philosophie Hegels. Das zweite Unterkapitel stellt die Anfänge der zwei Grundstrukturen der *Idee der Persönlichkeit* – die ontologische und erkenntnistheoretische Seite – dar. Snellmans Konzeption des individuellen Geistes stützt sich vor allem auf den dritten Teil der *Enzyklopädie*. Die Stufe der Individualität endet im Übergang zur nächsten Stufe – der Subjektivität.

Im Bereich der Subjektivität thematisiert Snellman das Individuum, das sein natürliches Sein verlassen hat. Auf der Stufe der Individualität hatte Snellman vor allem auf *Enzyklopädie*, *Phänomenologie* und Logik hingewiesen. Die Entfaltung des Geistes im Bereich der Subjektivität zerfällt in zwei Phasen. Die erste Phase umfasst die Dialektik des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins. Die entscheidende Rolle des Selbstbewusstseins in der Philosophie Hegels wird schon auf der Ebene der Individualität markiert und auf dem Level der Subjektivität liegt nun der Schwerpunkt auf dem Selbstbewusstsein. Während der Geist auf der vorherigen Stufe nur Gewissheit von seiner Identität hatte, kennt er nun sein Wesen. Das hat seine Basis in der Reflexion, womit der Unterschied zwischen dem Geist und seinem Anderen "auf der Bühne" erscheint. Die Entfaltung führt zur Identität des Subjekts und der Substanz, was den Kern der zweiten Phase bildet. Die Identität spricht aus, warum das wahre Subjektsein seinen Grund nur in der Allgemeinheit haben kann. Die eigentliche Subjektivität ist schlechthin von der Objektivität abhängig. Die untrennbare Verbundenheit der beiden bildet den Ansatzpunkt für die letzte Stufe des Seins des Geistes – das persönliche Sein.

Snellmans Dialektik gipfelt in der Darstellung des persönlichen Geistes, die mehr als die Hälfte der Schrift *Idee der Persönlichkeit* umfasst und auf mehreren Werken Hegels beruht. Die systematische Darstellung gliedert sich in drei Komplexe. Erstens stelle ich sowohl die ontologische als auch die epistemologische Seite des Persönlichkeitsbegriffs von Snellman dar und diskutiere die Kategorie der Persönlichkeit in Bezug auf vier Bereiche der Philosophie Hegels: die Philosophie des subjektiven Geistes, die Logik, die Philosophie des objektiven Geistes und die Philosophie der Religion. Zweitens vergleiche ich Snellmans Definition mit vier alternativen Persönlichkeitsdefinitionen: den Definitionen von Feuerbach, Strauss, Göschel und I.H. Fichte.

Der dritte Teil schließt die Objektivierung des persönlichen Geistes ein. In diesem Teil beschäftigt sich Snellman mit solchen Bereichen der Philosophie Hegels, die – wie zum Beispiel der Rechtsphilosophie – in den zwei ersten Teilen der Dialektik nur eine untergeordnete Rolle spielten. Die Bestimmung der Idee der Persönlichkeit beendet Snellmans Persönlichkeitsphilosophie.

Der abschließende Teil der Studie fasst die Ergebnisse der Untersuchung zusammen. Sie werden in Bezug auf die drei Aspekte dargestellt, die ich in der Einleitung beschrieben habe.

B Geschichtlicher Kontext

1. Aufstieg und Niedergang der Hegel-Schule

Snellmans philosophische Tätigkeit fand zwischen Aufstieg und Niedergang der Hegel-Schule statt und war mit der Entwicklung des Hegelianismus eng verbunden. Eine Studie über seine Philosophie erfordert somit die Erörterung der Diskussion, an der er teilnahm.

In den folgenden Kapiteln werden zwei Fragen diskutiert. Die eine betrifft das Wesen der Hegelschen Schule: wie lässt sich das Wesen der Schule bestimmen, in welcher Beziehung stand die Schule zu Hegel und seiner Philosophie und wo liegt die Differenz zwischen linkem und rechtem Hegelianismus? Die andere ist die Frage nach der Legitimität des Ausdrucks "Hegel-Schule": ist es überhaupt sinnvoll, von einer Hegel-Schule zu sprechen und wie begründet ist es, sowohl die radikalen Linkshegelianer als auch die konservativen Rechtshegelianer im Rahmen nur der jeweils einer Kategorie zu betrachten? Die eine Frage berührt also den Ausdruck "Hegel-Schule" als geschichtlichen Ausdruck, während die andere denselben als philosophischen Terminus betrachtet. Das erste Kapitel umfasst die Erörterung der philosophischen Frage und dient damit als Einleitung zur Betrachtung der geschichtlichen Frage, die in den drei folgenden Kapiteln erläutert wird.

Als Ausgangspunkt der folgenden Erörterung dient die Tatsache, dass für Snellman die Frage nach dem Wesen der Hegel-Schule wichtig ist. Die Trennung zwischen den verschiedenen Lagern der Hegel-Schule bildet eine wesentliche argumentative Struktur in der *Idee der Persönlichkeit*. Selbst wenn wir den Ausdruck "Hegel-Schule" ausschließen wollten, müssten wir dennoch die Frage beantworten, wie und warum Snellman diesen Ausdruck verwendet.

Der Streit um Hegels Erbe¹ begann als ein Streit um Hegels Auffassung über die Beziehung zwischen seiner Philosophie und dem Christentum. Dieser Streit wurde mit der Zeit mehr und mehr politisch und im Laufe der 1840er Jahre wurde der politische Streit immer zentraler.² Die politische Debatte lässt sich nicht einfach auf die

¹ Zwischen den Hegelianern gab es von Anfang an Meinungsverschiedenheiten – also schon zu Hegels Lebenszeit. Im Rahmen dieser Studie können diese Meinungsverschiedenheiten jedoch nicht behandelt werden.

² Graf & Wagner 1982: S. 47; Karkama 1989a: S. 306. Insbesondere die Erscheinung von Leos Text "Die Hegelingen" (Kap. 1.4.) stellte die Politik in den Vordergrund. Breckman 1999: S. 140.

religionsphilosophische Auseinandersetzung reduzieren;³ andererseits können die Diskussionen aber auch nicht absolut isoliert voneinander betrachtet werden. Im 19. Jahrhundert bedeutete Kritik an der Religion immer auch Kritik an den Machthabenden, weil Kirche und Gesellschaft untrennbar miteinander verbunden waren.⁴ Die Kritik an der Religion diente jedoch nicht dazu, andere Motive zu verbergen.⁵ Sie implizierte vielmehr gewisse politische Möglichkeiten, die im Laufe der Debatte in den Blickpunkt rückten. So implizierte der Begriff des Pantheismus beispielsweise die Möglichkeit zur Demokratie. Aber nicht alle Hegelianer interessierten sich für solche Implikationen. Als Ausgangspunkt dient hier folglich die Tatsache, dass die zwei Diskussionen nicht korrespondieren. Strauss vertrat z.B. in der religionsphilosophischen Diskussion eine radikale Position, wohingegen sein politischer Standpunkt relativ konservativ war.⁶ Im Laufe der Auseinandersetzungen veränderten auch einige Teilnehmer ihre Meinung. So unterstützte u.a. Bauer während der 1830er Jahre die Konservativen, wohingegen er zu Beginn der 1840er Jahre eine radikalere Stellung als Strauss einnahm.⁷

Snellman kommentiert in seiner Persönlichkeitsphilosophie die religionsphilosophische Diskussion, die auch in unserer folgenden Erörterung den Vorrang hat. Diese Diskussion wird vor allem in den Werken geführt, die in der *Idee der Persönlichkeit* kommentiert werden.

Die Ausdrücke "Junghegelianer" und "Althegeianer" werden nachfolgend parallel zu den Ausdrücken "Linkshegelianer" und "Rechtshegelianer" verwendet. Die meisten "Junghegelianer" kannten Hegel persönlich nicht, während die meisten "Althegeianer" Hegels Schüler oder Freunde waren. Die Unterscheidung zwischen "Alten" und "Jungen" ist aber ungenau, weil zum Beispiel der Junghegelianer Feuerbach Hegels Vorlesungen in Berlin hörte.

1.1. Die Frage nach der Hegel-Schule überhaupt

Philosophische Zuordnungen sind selten fest umrissen. So liefert auch der Begriff "Hegel-Schule" keine eindeutige Charakterisierung der Denker, die die Philosophie Hegels

³ Brazill 1970: S. 8, 280. Ein Beispiel für die Verflechtung der zwei Debatten ist von Breckman (1992: S. 437) dargestellt worden. Gooch (2011: S. 258–259) betont, dass z.B. bei Feuerbach der Zusammenhang zwischen Politik und Religion nur indirekt vorhanden ist. S. a. Kamenka 1970: S. 59.

⁴ Brazill 1970: S. 85–86.

⁵ Mit "Kritik an der Religion" meint man hier vor allem die linkshegelianische Kritik der 1830er Jahre. Die Verschmelzung von politischer und religiöser Kritik bildet ja später eine argumentative Struktur z.B. bei Bauer. Er bringt aber die politische Seite der religiösen Kritik klar zum Vorschein. Die Kritik der Religion bemäntelt also die politische Kritik nicht. Tomba 2006: S. 98, 100; Breckman 2011: S. 97, 111.

⁶ Madges 1987: S. 6, 28 (Fußn. 8.).

⁷ Sørensen 2011: S. 227.

nach dessen Tod weiterentwickelten. In diesem Kapitel soll die Frage diskutiert werden, ob der Begriff "Hegel-Schule" die Durchführung der philosophischen Analyse erleichtert. Obgleich man verschiedene Lager der Hegel-Schule unterscheiden kann, charakterisieren diese Zuordnungen keinen einzigen Hegelianer vollständig: jeder Hegel-Anhänger hatte eigene Motive und setzte in seinem Denken eigene Schwerpunkte.

Die Hegel-Schule wird meistens in den rechten und den linken Flügel aufgeteilt. Einige Forscher sprechen auch von einer vermittelnden dritten Richtung. Die Hauptkategorien schließen oft auch Unterkategorien ein. Der Linkshegelianismus wird meistens für philosophisch interessanter gehalten als der Rechtshegelianismus oder die "hegelsche Mitte". Vom Standpunkt der Geschichte der Philosophie aus ist dies völlig berechtigt, denn die Rechtshegelianer hatten nur wenige Ideen, die von Zeitgenossen oder späteren Philosophen weiterentwickelt wurden.⁸ Meines Erachtens argumentiert Snellman ebenso für die Überlegenheit der linkshegelianischen Denkart gegenüber der rechtshegelianischen im Hinblick auf deren Tiefsinnigkeit. Ein Beispiel dafür ist die Hervorhebung der Bedeutung der beständigen Entwicklung der Gesellschaft und der Philosophie. Die Linkshegelianer nahmen Hegels Idee des Historismus in ähnlicher Weise ernst: nach ihrer Auffassung bedeutete Hegels Philosophie nicht das Ende der Philosophie.

Dennoch darf die Bedeutung der rechtshegelianischen Denkweise für die Snellman-Untersuchung nicht unterschätzt werden. Snellman beschreibt und kommentiert Göschels Gedankengänge ausführlicher als die Ideen von Feuerbach oder Strauss. Wie wir im nächsten Hauptteil dieser Untersuchung sehen werden, erweist sich die Philosophie des subjektiven Geistes für Snellman als ein zentraler Teil von Hegels Gedankengebäude. Die Hegelsche Rechte hatte gleichfalls großes Interesse an Hegels Psychologie.⁹

Das Wesen der Hegel-Schule zu bestimmen ist aus mehreren Gründen schwierig. Die Majorität dieser Gründe kann in zwei Gruppen aufgeteilt werden. Die erste Gruppe umfasst die problematischen Stellen in Hegels Gedankengebäude. Offensichtlich konnte Hegel einige Schlüsselfragen nicht endgültig beantworten. Die Vielfalt der Interpretationen, die zum Niedergang der Hegel-Schule führte, resultierte teilweise aus argumentativen Schwächen der Philosophie Hegels. Die Beantwortung der Frage

⁸ Eine Diskussion, die wir hier nicht vertiefen können, ist die Diskussion über die Tragweite des Linkshegelianismus. Er wird oft als Phänomen der Übergangsperiode gesehen: linkshegelianisches Denken bilde nur die Brücke zwischen Hegel und Marx. Eine weitere Frage ist es, ob Marx überhaupt als Linkshegelianer zu beschreiben ist.

⁹ Drüe (1976: S. 33) listet die rechtshegelianischen Erörterungen der Psychologie auf.

nach dem Wesen der Hegelschen Schule als philosophischer Begriff ist also gleichbedeutend mit der Beantwortung der Frage, welche Hegel-Deutungen überhaupt berechtigt sind. Dazu gab es eine große Vielfalt von widersprechenden Ansichten innerhalb der Hegel-Schule.

Die Frage nach den möglichen Hegel-Deutungen hängt damit zusammen, wie die Beziehung zwischen Hegels Philosophie und dem Christentum verstanden wird.¹⁰ Das Thema berührt einerseits die Philosophie. Es ist zu explizieren, ob Hegel beispielsweise die Idee der Unsterblichkeit der Seele unterstützt. Andererseits geht es auch um eine theologische Frage nach den Kriterien der christlichen Lehre überhaupt. Hegels Betrachtungsweise unterscheidet sich vom üblichen Christentum; es ist beispielsweise fraglich, was für eine Rolle die christliche Theologie in Hegels System spielt.¹¹

Als Ansatzpunkt dienen hier zwei Feststellungen. Hegels Aussagen ermöglichen erstens (1) sowohl nicht-christliche als auch atheistische Deutungen.¹² Zweitens (2) glaubte Hegel an die Harmonie zwischen dem Christentum und seiner Philosophie und versuchte, diese Harmonie durch die philosophische Argumentation zu rechtfertigen. Er verteidigte seine Philosophie gegen die Vorwürfe des Pantheismus und des Atheismus.¹³ Man kann jedoch glaubhaft argumentieren, dass seine Gedankenlinie sowohl pantheistische als auch theistische Elemente enthält.¹⁴ Im Zusammenhang mit dieser Dualität könnte vermutet werden, dass Hegel nur deshalb Argumente für die Anpassung des Christentums und seiner Philosophie liefert, um Konflikte mit der Kirche zu vermeiden.¹⁵

Die zweite Gruppe umfasst die Schwierigkeiten, deren Ursprünge in den Motiven der Hegelianer liegen. Sowohl die Linkshegelianer als auch die Rechtshegelianer waren der Ansicht, dass sie Hegel richtig verstanden hätten. Die Genauigkeit der Hegel-Analyse spielte jedoch keine entscheidende Rolle – weder für Links- noch für Rechtshegelianer. Die Genauigkeit der Hegel-Analyse führte folglich nicht zum Erfolg oder Misserfolg eines Denkers. Die Linkshegelianer sorgten sich auch nicht immer darum, ob ihre Ideen mit Hegels Aussagen übereinstimmten. Nach seinen eigenen Worten

¹⁰ Die Frage, ob Hegels Philosophie christlich ist, kann in Rahmen dieser Untersuchung nicht tiefgehend erörtert werden, obschon im systematischen Teil diese Frage stellenweise betrachtet wird. Im Kapitel B.2.1.3. wird sie im Hinblick auf den Fall Snellman betrachtet.

¹¹ Dieter 1917: S. 48.

¹² Bubbio 2014: S. 134–136.

¹³ *EnzIII*, W10, S. 380–387 (§573); Pannenberg 1972: S. 95–97.

¹⁴ Vgl. Dieter 1917: S. 36; Noonan 1950: S. 139–140.

¹⁵ Dieter 1917: S. 42. Zur Tatsache, dass Hegel das Luthertum dem Katholizismus vorzieht s. Guczalska 2008: S. 260–261.

verwarf Feuerbach Hegels Philosophie in seinem 1839 veröffentlichten Text "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie". Tatsächlich verwarf er jedoch Hegels Philosophie nicht völlig, denn er kritisierte Hegel mittels der hegelschen Methode.¹⁶ Und auch Strauss interessierte sich niemals für eine genaue Hegel-Analyse, obwohl er mehrere Grundideen Hegels übernahm.

Die Frage nach der Bestimmung der Hegelschen Schule als philosophischer Begriff zerfällt also in zwei Fragen: Müssen die Hegelianer gemeinsame Motive haben und welches sind die berechtigten Hegel-Deutungen? Die Situation wird dadurch noch komplizierter, dass viele Hegelianer Hegel einfach missverstanden.¹⁷ Nicht die Übereinstimmung mit Hegel macht einen Denker zu einem Hegelianer. Ich würde dennoch behaupten, dass der Begriff "Hegel-Schule" ein für die philosophische Analyse brauchbarer Begriff ist. Das soll zunächst begründet werden.

Zur Hegel-Schule zu gehören bedeutet erstens, dass man den Fundamentalbegriff des absoluten Geistes übernimmt.¹⁸ Die Absolutheit des Geistes macht beispielsweise den Unterschied zwischen Hegel und Schelling aus: der junge Schelling verwendet diesen grundlegenden Begriff, lehnt ihn später aber ab. Während Hegel das Absolute mit dem Geist identifiziert, verlässt Schelling den Gegensatz von Natur und Geist niemals. Der Geist als Fundamentalbegriff ist also zur Bestimmung der Schule geeignet.

Zweitens folgten auch alle Hegelianer Hegels These von der Identität von Vernunft und Wirklichkeit. Die Differenz zwischen den verschiedenen Lagern der Hegel-Schule beruhte auf der jeweils angenommenen Stufe der Verwirklichung der Vernunft. Die Ansichten darüber, ob die existierende Ordnung schon die vernünftige Welt repräsentierte oder nicht, waren geteilt.

Im Unterschied zu den obigen Kriterien wird der Begriff Hegel-Schule als eine sehr umfängliche Kategorie gebraucht. Moggach u.a. haben deshalb die Ansicht vertreten, dass eine einfache dreiteilige Aufteilung nicht alle Aspekte der Diskussion erfassen kann.¹⁹ Vielseitigkeit und Mehrdimensionalität der Diskussion werden in den nächsten Abschnitten evident, in denen einige Unterschiede zwischen linker und rechter Hegel-Schule herausgearbeitet werden.

¹⁶ Brazill 1970: S. 30, 144; Jaeschke 1980: S. 347, 350; Wartofsky 1977: S. 136–137, 140–142.

¹⁷ S. z.B. Cornehl (1969: S. 44) zum Fall Feuerbach.

¹⁸ Dass der Geist Hegels Philosophie durchaus prägt, wäre allerdings eine fehlerhafte Deutung. Der Geist bekommt die zentrale Rolle erst in der Spätphilosophie Hegels.

¹⁹ Moggach 2011: S. 10–11.

Der Unterschied zwischen Rechts- und Linkhegelianismus liegt erstens in der Frage nach der Übereinstimmung zwischen Hegels Philosophie und dem Christentum. Rechtshegelianer akzeptieren Hegels These der Identität von absoluter Religion und Philosophie vorbehaltlos. Die rechte Seite meint sogar, dass Hegels Philosophie das Christentum nicht nur verteidigt, sondern auch bezeugt.

Die Mitgliedschaft in der linken Hegel-Schule dokumentiert sich dagegen in der Position, dass Hegels Philosophie und (mindestens das traditionelle) Christentum nicht übereinstimmen. Kein einziger Linkshegelianer verneinte die Existenz Gottes, aber alle Linkshegelianer verneinten die Existenz eines transzendentalen persönlichen Gottes.²⁰ Die Linkshegelianer interessieren sich für die Frage, was daraus folgt. Ihre Antwort heißt Humanismus, der vor allem als nächste Entwicklungsstufe nach dem Christentum und als philosophische Notwendigkeit bestimmt wurde. Das Christentum muss jedenfalls durch Philosophie ersetzt werden.²¹ Die Ansichten über die genaue Bedeutung des Humanismus gingen jedoch auseinander. Auch die Vorstellungen über die Wege zur Erreichung dieses Ziels und das Verhältnis des Ziels zur aktuellen Politik waren unterschiedlich. Nicht die Antwort, sondern die Frage bildete also die Basis der Einheit des linken Zweigs der Hegel-Schule.

Von linkshegelianischem Standpunkt aus erwies sich die Philosophie der Geschichte als der wichtigste Teil von Hegels Philosophie. Die Philosophie der Geschichte nahm eine zentrale Stellung bei den Linkshegelianern ein, wohingegen zum Beispiel Naturphilosophie eigentlich keine Rolle spielt.²² Die dominierende Rolle der Geschichte führt letztlich zum Bruch mit Hegel, denn der linkshegelianische Historismus stellt das allumfassende System Hegels in Frage.²³ Aus linkshegelianischer Sicht rechtfertigt aber genau der Historismus den Bruch mit Hegel.²⁴ Der Historismus der Linkshegelianer war zugleich reduktiv und monistisch.²⁵ Die Phasen der Geschichte sollten immer als Teile des Prozesses interpretiert werden.

Die Linkshegelianer wollen also Hegels geschichtliches Prinzip ausdehnen.²⁶ Bei Hegel spielt geschichtlicher Wandel eine zentrale Rolle, aber die genaue Logik dieses Wandels bleibt unklar.²⁷ Nach Ansicht der Linkshegelianer muss alles ge-

²⁰ Brazill 1970: S. 236.

²¹ Zur Frage, in welchem Sinne die Linkshegelianer Atheisten waren, s. Frei 1967: S. 254–255.

²² Nach Cornehl's Interpretation (1969: S. 92) ist Feuerbach eine Ausnahme.

²³ Brazill 1970: S. 39.

²⁴ Brazill 1970: S. 275.

²⁵ Brazill 1970: S. 277.

²⁶ Brazill 1970: S. 38–39.

²⁷ Brazill 1970: S. 48–49.

schichtlich betrachtet werden, und sie interessieren sich für Hegels geschichtliche Analysen der anderen Religionen. Auch das Christentum sollte nun in seinem geschichtlichen Kontext verstanden werden.²⁸ Alle Linkshegelianer wollen den Inhalt der Religion oder die heiligen Texte verwerfen oder radikal neu interpretieren, aber über die Rolle der Form der Religion oder des Glaubens waren die Meinungen geteilt.²⁹ Die rechte Seite der Hegel-Schule unterstreicht die wortwörtliche Bedeutung der heiligen Texte. Ein anderes wichtiges Element für die linke Seite war die Immanenz des Geistes in der Geschichte. Das stellt die Einzigartigkeit der Offenbarung in Frage, was der Auffassung der rechten Seite widersprach. Die Rechtshegelianer hielten die Geschichte für heilig. Der geschichtliche Prozess sollte durch das Christentum erklärt und vervollkommen werden.³⁰

Bei den Linkshegelianern ist Kritizismus ein anderes wesentliches Element der Geschichte. Laut Gebhardts Bestimmung bedeutet Kritik, "[...] die historischen Phänomene nach ihrer Zugehörigkeit zur Endlichkeit und ihrer Zugehörigkeit zum Logos, der durch das Bewußtsein des Denkens repräsentiert wird [...]" zu sondern.³¹ Kritizismus verknüpft sich mit der Krise, die die zum Monismus führende Entwicklung der Geschichte ermöglicht. Kritizismus bedeutet auch die Kritik an den gegenwärtigen Verhältnissen. So war z.B. Ruge der Ansicht, dass Hegel selbst das kritische Potenzial seiner Theorie für die Gegenwart nicht verstanden hatte.³² Hegels konservativ-protestantische Aussagen treten bei Ruge zurück. Weil die Natur der Entwicklung säkular und immanent ist, können Menschen auch Einfluss auf die Entwicklung des Geistes ausüben. Der Drang zum Umbruch, der auch radikal sein soll, prägte die linkshegelianische Auffassung der Welt.³³ Die Bedeutung des Kritizismus ist also sowohl negativ als auch positiv. Die Rechtshegelianer meinten dagegen, dass das Christentum nicht nur die Basis, sondern auch die Möglichkeit zur Entwicklung der säkularen Welt bildet.³⁴ Die Erkenntnis der Perfektibilität in der Welt bildete den Hintergrund für beide Auffassungen.³⁵

Die Unterscheidung zwischen rechter und linker Seite kann auch durch die Trennung zwischen Methode und System erläutert werden: die linke Seite betont die

²⁸ Z.B. *Philosophie und Christentum*, GW8, S. 249–250.

²⁹ Sørensen 2011: S. 114.

³⁰ Brazill 1970: S. 55.

³¹ Gebhardt 1963: S. 121.

³² Sørensen 2011: S. 58–59.

³³ Brazill 1970: S. 56–57, 63; Sørensen 2011: S. 174.

³⁴ Brazill 1970: S. 55.

³⁵ Gebhardt 1963: S. 65.

Methode und die rechte Seite das System. Die Trennung ist hier metaphorisch gemeint.³⁶ Hegel betont, dass sein System und seine Methode ein untrennbares Ganzes bilden. Weder ignorieren die Linkshegelianer diese Aussage noch entstand die Spaltung der Hegelschen Schule aus dieser Trennung.³⁷ Man kann jedoch davon ausgehen, dass die meisten Linkshegelianer sich vor allem für die methodische Seite der Philosophie Hegels interessieren. Die linke Seite applizierte Hegels Methode auf Themengebiete, die in Hegels System von besonderer Bedeutung waren wie z.B. die weltliche Geschichte der Offenbarung. Die rechte Seite wollte diese Gebiete dagegen vor Kritik schützen.

Die Verflechtung des politischen und des religionsphilosophischen Diskurses wurde schon erwähnt. Ein Beispiel dafür ist die Diskussion über den Personalismus, in der auch ein wesentlicher Dissens unter den Hegelianern zum Vorschein kommt. Die Auseinandersetzung über den Personalismus hat ihren Ursprung in der theologischen und religionsphilosophischen Diskussion über die Kategorie der Persönlichkeit.³⁸ Der Rechtshegelianer Göschel hatte u.a. in seinem Werk von 1838 (*Beiträge*) das Verhältnis zwischen der Persönlichkeit Gottes und der Persönlichkeit des Monarchen erörtert. Die meisten Linkshegelianer stellen dem von der rechten Seite vertretenen Personalismus die Kollektivität entgegen. Das Wesen der Persönlichkeit war wieder mit den Rechten und der Freiheit des Individuums in der Gesellschaft verbunden. Die Auflösung des Personalismus wurde unter den Linkshegelianern als eine Voraussetzung für die Realisierung dieser Rechte gesehen. Andererseits hat die Betonung der Kollektivität ihren Ursprung teilweise im Pantheismus. Das besondere Wesen des linkshegelianischen Pantheismus folgt aus der Behauptung, dass die Welt sich ständig wandelt: das innere Wesen der Welt sei Prozess. Der Streit um die Rolle des Monarchen resultierte also teilweise aus dem Unterschied zwischen linker und rechter Seite in der Auffassung von Gott.

Die Kluft zwischen rechtem und linkem Flügel der Hegel-Schule erweist sich somit als unüberbrückbar. Das mittlere Lager, als dessen Vertreter Snellman traditionell gesehen worden ist, nimmt eine vermittelnde Rolle ein. Im Vergleich zu den zwei anderen Lagern ist die genaue Hegel-Analyse für das mittlere Lager von Wichtigkeit, weil die Mitte auf Hegels ursprünglichem philosophischem Programm zu beharren versucht. Das Gleichgewicht zwischen Religion und Philosophie muss beibehalten wer-

³⁶ Z.B. Brazill (1970: S. 18–19) erörtert die Trennung zwischen Methode und System in Bezug auf die Spaltung der Hegelschen Schule.

³⁷ So die Behauptung von Engels. Brazill 1970: S. 18.

³⁸ Breckman 2011: S. 97.

den. Hegels Philosophie soll nicht um Theologie ergänzt werden. Andererseits soll die Religion ihren Platz im System behaupten.

1.2. Feuerbachs *Todesgedanken* und die frühe religionsphilosophische Debatte

Im Rahmen dieser Untersuchung kann ich die Geschichte des philosophischen Persönlichkeitsbegriffs nicht eingehend thematisieren. Im Hinblick auf die Persönlichkeitsphilosophien von Hegel und Snellman sollen jedoch drei Bemerkungen zum vorhegelschen Denken vorausgeschickt werden.³⁹

(1) Bei Hegel wie im europäischen Denken überhaupt ist der Begriff der Person in drei Bereichen präsent: im religiös-theologischen, im philosophisch-psychologischen und im juristischen Bereich.⁴⁰ Schon in der Antike wurde der Begriff der Person in den zwei letztgenannten Bereichen thematisiert. Mit der Entstehung des Christentums wurde der Begriff der Person in Bezug auf die Trinitätslehre im ersten Bereich zum Thema.⁴¹ Das Konzil von Chalkedon befestigte die Bestimmung Jesu Christi als göttliche Person.

(2) Kants Philosophie hatte einen großen Einfluss auf den philosophischen Begriff der Person. Kant bestimmte die Person als Selbstzweck: "[...] alles, was nicht Person ist, kann [...] als Mittel angesehen und verwendet werden".⁴² Seine ontologische Analyse führte aber dazu, dass die Person vor allem einen formalen Charakter hat: "[...] die Person wird bei ihm [Kant – L.K.] in ihrem Inhalt ganz leer [...]".⁴³ Der spätere deutsche Idealismus bedeutete dann mehr oder weniger – um Drües Terminologie zu verwenden – die Restauration der Personontologie,⁴⁴ und Snellmans und Hegels Auffassungen der Persönlichkeit sollen im Rahmen dieser Entwicklung ausgelegt werden.

(3) J.G. Fichtes kritische Thematisierung des Persönlichkeitsbegriffs hatte großen Einfluss sowohl auf Hegels Denken als auch auf das Zeitalter Hegels über-

³⁹ Für eine kompakte Darstellung des Personbegriffs vor Hegel, s. Pannenberg 1979: S. 407–410. Für Snellmans kurze Thematisierung der vorhegelschen Geschichte desselben, s. *IP*, E, *SAII* S. 200–201/*KT3* S. 62–63; "Vorlesungen zur abstrakten Rechtslehre", *SAVII* S. 685/*KT14* S. 59–60. S. a. Trendelenburgs Darstellung (1908: S. 2–17).

⁴⁰ Drüe 1976: S. 102.

⁴¹ Pannenberg 1979: S. 407. O'Donohue zur Bedeutung des Christentums für den Begriff der Person: "Der Personbegriff gilt als einer der entscheidendsten Beiträge des Christentums zur Geschichte des menschlichen Denkens. Die Gestaltung des Personbegriffs ergab sich aus der intensiven Begegnung dreier Denkwelten: der jüdischen, der griechischen und der christlichen. Obwohl die Denkwelt des Christentums gerade im Aufbau war, war sie dennoch die Triebfeder, weder die griechische noch die jüdische Denkwelt wäre allein auf einen solchen Personbegriff gekommen." O'Donohue 1993: S. 13.

⁴² Drüe 1976: S. 82.

⁴³ Drüe 1976: S. 83. S. a. Kok 2013: S. 45–46.

⁴⁴ Vgl. Fulda 1988: S. 59–61.

haupt.⁴⁵ Vom Standpunkt Fichtes aus kann Gott nur völlig negativ gedacht werden, weshalb Fichte die Idee eines persönlichen Gottes als unbegreiflich kritisierte. Hegels Werdegang bis zu seiner Spätphilosophie kann teilweise als ein Verselbständigungsprozess gedeutet werden. Im Laufe dieses Werdegangs entwickelt und verstärkt sich Hegels Auffassung darüber, wie die Persönlichkeit Gottes unter Berücksichtigung von Fichtes Kritik verstanden werden kann.

Um eine vorläufige Definition der Persönlichkeit zu liefern, stütze ich mich auf Dieters Dissertation. Laut seiner Auffassung sind zwei Eigenschaften für den Begriff der Persönlichkeit Hegels und der Hegelianer unentbehrlich; nämlich die Vernunft – "[...] weiterhin überhaupt die Zurechnungsfähigkeit des Subjekts für sein Handeln [...]" – und das Selbstbewusstsein.⁴⁶

Die religionsphilosophische Diskussion, an der Snellman mit seinem Werk von 1841 teilnahm, kreiste um drei Fragenkomplexe: (1) Ist die menschliche Seele unsterblich, und passt die Idee der Unsterblichkeit mit Hegels Philosophie zusammen?; (2) Was ist das Wesen der Offenbarung, die in der Bibel beschrieben wird; ist Gott eine Person? und (3) Ist Gott transzendent oder immanent? Hegel hatte diese Punkte nur wenig und indirekt erörtert. Diese Tatsache wurde zu einem augenfälligen Charakteristikum der nachfolgenden Auseinandersetzung. Bei Hegel wird die Persönlichkeit systematisch nur in der *Rechtsphilosophie* oder als rechtsphilosophische Kategorie behandelt. In den zwei anderen Bereichen – im philosophisch-psychologischen und im religiös-theologischen – bietet Hegel uns keine systematische Darstellung der Persönlichkeit.

Tatsächlich findet sich die Lehre von der Persönlichkeit Gottes beim jungen Hegel nicht – vor allem dank des Einflusses von J.G. Fichte.⁴⁷ Dies hat seinen Grund vor allem in Hegels Idee des Lebens: im Leben sollte sich alles vereinigen, was im Widerspruch zu einer "ausschließenden" Persönlichkeit stand. Für die religionsphilosophische Diskussion hatte das Denken des jungen Hegel jedenfalls keine große Bedeutung: diese Diskussion konzentriert sich vor allem auf die *Phänomenologie*. Darin stellt sich die Bedeutung der Religion als solche sowohl als gering als auch als kompliziert dar.⁴⁸ Dieter bezeichnet die Rolle der Persönlichkeit bei Hegel zutreffend:

⁴⁵ Wagner 1971: S. 135, 160; Dieter 1917: S. 4; Kotkavirta 2004: S. 111.

⁴⁶ Dieter 1917: S. 12. In seiner ersten Dissertation (*SAI* S. 38/*KT1* S. 149 (§5)) definiert JVS Person als freies, selbstbewusstes und vernünftiges Wesen. Vgl. *IP*, E, *SAII* S. 201–202/*KT3* S. 64. S. a. Lehmusto 1938: S. 139–140.

⁴⁷ Wagner 1971: S. 132, 162–164; Theunissen 1970: S. 15.

⁴⁸ Wagner 1971: S. 188–189.

"Seiner eigentlichsten innersten Ueberzeugung nach denkt sich Hegel Gott als absolute, geistige Persönlichkeit; aber in der wissenschaftlichen Darlegung, im praktischen Aufbau seines Systems, tritt das Prädikat der Persönlichkeit zurück, ja droht häufig geradezu verloren zu gehen."⁴⁹

Neben Hegels eigenen Werken hatten Marheinekes Vorlesungen in Berlin und sein Werk *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* (1827) großen Einfluss auf die ersten Interpretationen von Hegels Philosophie der Religion.⁵⁰ Die Darlegung des konservativen Marheineke vereinfachte und verschärfte Hegels Theorie in Punkten, die später den Kern der Debatte bildeten, und er unterschied auch seine eigenen Ideen nicht deutlich von den Aussagen Hegels. Marheineke betonte das Dasein der Versöhnung in der Gegenwart. Hegels These von der ständigen Wandelung des Geistes spielte in seiner Darlegung eigentlich keine Rolle. Marheineke sah die Beziehung zwischen Gott und Mensch als eine relativ direkte und unkomplizierte. Im Ergebnis verlor die christliche Hoffnung auf das jenseitige Paradies ihre Bedeutung.⁵¹

Marheinekes Darstellung hatte teilweise auch deshalb eine wichtige Rolle, weil Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* erst 1832 publiziert wurden. Die Diskussionen zu Hegels Religionsphilosophie vor der Publikation dieses Werkes hatten eine geringe textliche Basis. Die Edition von 1832 löste aber eine andere Polemik aus. Die Edition war durch Marheineke erfolgt, und die Genauigkeit des Werkes wurde in Frage gestellt. Gegen Marheineke wurden Vorwürfe der Manipulation erhoben. 1840 kam eine neue Edition mit unveröffentlichten Materialien heraus, die aber ebenfalls keine einheitliche Darstellung war.⁵²

Das Erscheinen von Feuerbachs Schrift *Todesgedanken* (1830) eröffnete die erste Phase der Auseinandersetzung. Auch die Auseinandersetzung mit dem Thema der Persönlichkeit begann schon mit Feuerbachs Werk. Hauptthema von Feuerbachs Werk war die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Hegel selbst hatte sich wie zur Thematik der Persönlichkeit auch zu dieser Frage nur wenig geäußert.⁵³ Hegels allgemeine Einstellung zu den zeitgenössischen religionsphilosophischen Interpretationen war jedenfalls tiefgehend kritisch, weil diese sich auf die dualistische Weltanschauung gründeten. Dieser starke Anti-Dualismus prägte sowohl Feuerbachs Dissertation (1828) als auch seine *Todesgedanken* und führte zur Verneinung der Persönlichkeit Gottes. Er vertrat letztendlich einen gewissen Pantheismus.

⁴⁹ Dieter 1917: S. 43 (Schreibfehler im Orig.).

⁵⁰ Manninen 1987b: S. 140.

⁵¹ Manninen 1987b: S. 140–141. S. a. Gebhardt 1963: S. 69–70, 80–81, 92–93.

⁵² Stewart 2011: S. 68–69. S. a. Graf & Wagner 1982: S. 36–37.

⁵³ Manninen 1987b: S. 137; Brazill 1970: S. 141; Stewart 2011: S. 70; Tomasoni 2015: S. 77.

Feuerbachs *Todesgedanken* wurden also vor Marheinekés Werk von 1832 publiziert. Folglich hatte Feuerbach keine Möglichkeit, Hegels Philosophie der Religion ausführlich zu kommentieren, obschon er Hegels Vorlesungen über Religionsphilosophie im Sommersemester 1824 gehört hatte.⁵⁴ Feuerbach hatte zunächst Theologie studiert, bevor er – wie Snellman – an der Universität zum Philosophiestudium übergang. Die *Todesgedanken* entstanden nach Feuerbachs Bruch mit der Theologie 1825, die christliche Theologie wurde nun zu Feuerbachs Hauptgegner: die christliche Glaubenslehre versuche, das unendliche Allgemeine durch das endliche Einzelne zu bestimmen. Die christliche Unsterblichkeitslehre sei ferner reiner Egoismus. Nach Feuerbach soll Gott keine Widerspiegelung des Menschen sein, weshalb er auch keine Person sein kann: Gott sei Liebe und als solche unsterblich. Feuerbachs Bestimmung der Liebe sollte nicht sentimental, sondern philosophisch verstanden werden:⁵⁵ die "Vergötterung" der Menschheit bedeutete nicht die sentimentale Idealisierung des existierenden Jedermann – sie war vielmehr eine philosophische Idee. Mit dieser Idee würde man sich an dem Prozess der Geschichte beteiligen. Feuerbach leugnete also nicht Unsterblichkeit oder Göttlichkeit überhaupt: auch ein Individuum kann unsterblich werden durch die Beteiligung am geistigen Leben der Menschheit – also der Gattung.⁵⁶ Die Menschen sollten sich folglich auf das weltliche Leben konzentrieren.

Sowohl Feuerbachs Dissertation – die er an Hegel und an Schelling schickte – als auch die Schrift *Todesgedanken* erschienen in der Zeit, als Feuerbach noch hegelianische Standpunkte vertrat. Obschon die Keime des späteren Bruchs mit dem Berliner Meister bereits existierten, folgen die zwei Werke dem Gedankenweg Hegels.⁵⁷ Die Schrift *Todesgedanken* kann als prinzipiell hegelianisches Werk betrachtet werden,⁵⁸ obgleich Feuerbach Hegels Idealismus gegenüber bereits skeptisch war.⁵⁹ Er leugnet die Übereinstimmung von Religion und Philosophie à la Hegel; dennoch entwickelt er seiner Auffassung nach solche Ideen weiter, die in Hegels System zu finden sind. Wie Hegel unterstreicht Feuerbach zum Beispiel die Teilnahme an dem geistigen Leben des immanenten Geistes.

⁵⁴ Tomasoni 2015: S. 56–57.

⁵⁵ Brazill 1970: S. 265.

⁵⁶ Brazill 1970: S. 141; Williams 2006: S. 57, 60; Manninen 1987b: S. 142.

⁵⁷ Braun (1972: S. 41, 44) hat gezeigt, dass der Standpunkt der zwei Werke prinzipiell derselbe ist; *De Ratione* schließt den spekulativen Kern der *Todesgedanken* ein.

⁵⁸ Williams 2006: S. 54; Brazill 1970: S. 141–142.

⁵⁹ Kamenka 1970: S. 70–71; Thies 1972: S. 302.

Ein Beweis für die tiefen hegelianischen Wurzeln der Schrift *Todesgedanken* ist Richters *Die Lehre von den letzten Dingen* (1833).⁶⁰ Richter war trotz seiner Freundschaft mit Rosenkranz außerhalb der Hegel-Schule tätig gewesen. In seinem Werk zog er dieselben Rückschlüsse wie Feuerbach, ohne dass er dessen Schrift *Todesgedanken* gekannt hatte. Anders als bei Feuerbach hatte bei Richter die Religion jedoch den Vorrang vor der Philosophie. Beide stimmten vor allem im Hinblick auf den Gedanken der egoistischen Natur der Unsterblichkeit überein. Beide betrachteten auch die Idee der Unsterblichkeit kritisch – Richter allerdings unter religiösem Aspekt⁶¹

Obschon die Schrift *Todesgedanken* anonym erschienen war, fanden die preußischen Behörden die Identität des Autors bald heraus und das Werk wurde konfisziert. Snellman weist in der *Idee der Persönlichkeit* direkt auf das Werk hin, wobei unklar bleibt, ob Snellman die Identität des Autors kannte; vermutlich war ihm die Autorschaft bekannt. Feuerbachs Schrift geriet relativ bald in Vergessenheit.⁶² Hegel las das Werk auch nicht. Dennoch brachte die Schrift die zentralen Elemente der kommenden Diskussion bereits in das Licht der Öffentlichkeit. Besonders die Verknüpfung von Pantheismus und Unsterblichkeit prägte die nachfolgenden Phasen der Diskussion trotz der Tatsache, dass Hegel auch selbst gegen die Bezeichnung seiner Philosophie als Pantheismus argumentiert hatte.⁶³ Durch die Betonung der Tragweite des Materiellen antizipiert Feuerbach auch seine eigene kommende Religionskritik⁶⁴ und den Verlauf der folgenden Debatte. Vor 1838 spielte die Materie eine untergeordnete Rolle im Denken der Hegel-Schule.⁶⁵

Anders als *Todesgedanken* stand Richters Werk zur öffentlichen Diskussion: die Erscheinung des Werkes markierte den Beginn der Spaltung der Hegel-Schule.⁶⁶ Bald nach der Veröffentlichung übte der rechte Flügel massive Kritik an Richter.⁶⁷ Richters nächstes Werk, *Die neue Unsterblichkeitslehre* (1833), provozierte erneut einen Skandal. Göschels publizierte seine Antworten auf Richter in seiner Rezension des Werkes ("Die neue Unsterblichkeitslehre"), die in den *Berliner Jahrbüchern* er-

⁶⁰ JVS machte sich mit dem Werk während des Schreibprozesses der *Idee der Persönlichkeit* bekannt (s. "Tübinger Notizen", *SAll* S. 561); thematisiert es jedoch in *IP* nicht.

⁶¹ Manninen 1987b: S. 143–144.

⁶² Stewart 2011: S. 71; Gebhardt 1963: S. 71–72.

⁶³ Die Bedeutung des Begriffs "Pantheismus" variierte. Göschel z.B. machte einen Unterschied zwischen sinnlichem und wahrem Pantheismus, um seinen eigenen Standpunkt zu verdeutlichen. Der letztgenannte bedeutet christlicher Glaube. "Die neue Unsterblichkeitslehre", S. 15.

⁶⁴ Graf & Wagner 1982: S. 45.

⁶⁵ Gebhardt 1963: S. 137.

⁶⁶ Gebhardt 1963: S. 72, 76.

⁶⁷ Manninen 1987b: S. 144. Wegen des Skandals wurde der zweite Teil des Werkes erst 1844 veröffentlicht.

schien, und in seinem Werk *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie* (1835). Göschel war unter den Hegelianern eine hochangesehene Persönlichkeit: Hegel selbst hatte sein Werk *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen* (1829) in den *Berliner Jahrbüchern* rezensiert und in der *Enzyklopädie* angepriesen.⁶⁸ Göschels *Beweise* begründeten die argumentative Struktur der Rechtshegelianer, die seit der Erscheinung des Werkes immer wieder wiederholt wurde.⁶⁹ Snellmans Persönlichkeitsphilosophie bildet sich in einem Dialog mit Göschel aus (Kap. 2.3.2.), der der Persönlichkeit eine große Tragweite beimisst.

In seinem Werk von 1835 versucht Göschel, eine spekulative Entwicklung der Idee der Unsterblichkeit durch traditionelle Beweise derselben darzulegen und eine Verbindung zwischen der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele herzustellen.⁷⁰ Seiner Auffassung nach kann der Gattungsbegriff von Feuerbach wegen seiner Abstraktheit nicht das Ende der Spekulation sein. Dem Gattungsbegriff stellt Göschel die konkrete Subjektivität entgegen.⁷¹ Göschel verteidigt die Unsterblichkeit der menschlichen Seele eisern und legt großen Wert auf die Persönlichkeit: nur als persönliche sei die menschliche Seele unsterblich.⁷² Ein Widerspruch zwischen Hegels Philosophie und der Unsterblichkeit der Seele lag für ihn außerhalb des Möglichen.⁷³ Seine Argumentation ging aber von einer anderen Richtung aus als die Hegels: die absolute Wahrheit des Christentums – statt der spekulativen Philosophie – bildete die Basis für die Übereinstimmung der Philosophie und des Christentums.⁷⁴ Seine Auffassung des Christentums ähnelte wieder der pietistischen Weltanschauung.

Mit dem Erscheinen von I.H. Fichtes Buch *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer* (1834) formierte sich eine neue Partei. Fichte der Jüngere betonte die Rolle der Offenbarung und verteidigte das Personsein Gottes und die Unsterblichkeit des Menschen. Die zwei letztgenannten Topoi machen das Hauptthema von *Persönlichkeit und Fortdauer* aus. Seiner Deutung nach ist Hegels Philosophie wesentlich Pantheismus, was die von Hegel entworfene Versöhnung zwischen Philosophie und Religion unmöglich macht. Hegel überwinde tatsächlich den Standpunkt von

⁶⁸ "Rezension über Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis", *W11*, S. 353–389; *Enz III*, *W10*, S. 374 (§564).

⁶⁹ Gebhardt 1963: S. 80. JVS bestätigt diese Sache in *IP* (E, *SAII* S. 203/*KT3* S. 66).

⁷⁰ Stewart 2011: S. 74.

⁷¹ Manninen 1987b: S. 145.

⁷² *Beweise*, S. 145.

⁷³ Stewart 2011: S. 72–73; Dieter 1917: S. 42–43.

⁷⁴ Jonkers 2012: S. 2.

Spinoza nicht – so Fichte.⁷⁵ Das Ziel seiner eigenen Philosophie ist es, die Rolle des persönlichen Gottes nach dem Pantheismus Hegels wiederherzustellen.⁷⁶

Fichte bekennt sich zum spekulativen Theismus. Diese kurzlebige Gruppe, deren andere Zentralfigur C.H. Weisse war, wird meistens nicht der Hegel-Schule zugerechnet. Die Hegelianer charakterisierten die Gruppe als "Pseudohegelianer".⁷⁷ Auch auf der Basis unserer Definition (Kap. 1.1.) bleibt Fichte außerhalb der Hegel-Schule, denn seiner Philosophie fehlt der Fundamentalbegriff des Geistes.

Wie Göschel versucht Fichte, Hegel mit Hilfe der Ideen von Schelling zu verbessern.⁷⁸ Fichte richtet seine Kritik aber gegen Göschels Denkweise. Fichte argumentiert, dass es im Rahmen der Philosophie Hegels wegen ihrer theoretischen Betrachtungsweise überhaupt unmöglich sei, z.B. die Doktrin der Unsterblichkeit zu begreifen. Also sei Göschels getreue Hegel-Orthodoxie nicht akzeptabel.⁷⁹ Fichtes Standpunkt ähnelt eigentlich dem linkshegelianischen Standpunkt darin, dass auch seiner Ansicht nach Hegel keine Theorie der Unsterblichkeit der menschlichen Seele darlegte.⁸⁰ Bei Fichte dem Jüngeren spielt die Übereinstimmung mit Hegel oder mit den Prinzipien des absoluten Idealismus letztendlich keine Rolle. Seine Philosophie lässt sich als eine Rückkehr zu Kant bezeichnen, obschon sein kantischer Standpunkt mit verschiedenen Elementen z.B. aus der Philosophie von Leibniz ergänzt worden ist.⁸¹ Denn Fichte wollte seine Philosophie mit der Gesamtentwicklung der Philosophie und auch mit Hegel verknüpfen.⁸² Nach Ansicht von Fichte hatte gerade die Philosophie Hegels den neuen, auf der Idee der Persönlichkeit basierenden Standpunkt notwendig gemacht.⁸³ Insofern ist nach Fichte die Philosophie Hegels – wie alle anderen dialektisch-rationalistischen Philosophien – für seine eigene auf der Persönlichkeit Gottes beruhende Philosophie doch nur Vorstufe.⁸⁴

Andererseits verweigerte sich Fichte den Möglichkeiten von Hegels Denken nicht völlig.⁸⁵ Nach Ansicht Gebhardts analysiert Fichte philosophische Probleme mit Hilfe von Mitteln Hegels, obschon er gleichzeitig bestreitet, dass die Spekula-

⁷⁵ *IdP* 1855, S. 10.

⁷⁶ Stewart 2011: S. 77.

⁷⁷ *IdP* 1855, S. 7.

⁷⁸ Manninen 1987b: S. 146.

⁷⁹ Stewart 2011: S. 73; *IdP* 1855, S. 6–7, 17.

⁸⁰ Stewart 2011: S. 85.

⁸¹ Herrmann 1928: S. 10, 20, 23, 127; Stern 1967: S. 14–15, 25.

⁸² Hellmuth 2009: S. 14; Stern 1967: S. 10–11.

⁸³ *IdP* 1855, S. 51.

⁸⁴ *IdP* 1834, S. 10.

⁸⁵ Auch JVS ist der Meinung, s. "Philosophische Literatur [Artikel in *Litteraturblad till Saima*]", *SAIV* S. 135/KT6 S. 198.

tion diese Probleme tatsächlich löse.⁸⁶ Stewart hebt gleichfalls hervor, dass Fichte sich in seiner Unsterblichkeitslehre auf Hegels Dialektik stütze.⁸⁷ Herrmann ihrerseits hat den Einfluss von Hegels Logik auf Fichte hervorgehoben.⁸⁸

Es ist merkwürdig, dass *Persönlichkeit und Fortdauer* zu den Frühwerken Fichtes gehört. Diese im Düsseldorfer Jahrzehnt entstandenen Schriften bereiteten seine eigentliche Universitätskarriere vor, die erst 1836 begann, als er eine Anstellung als ordentlicher Professor in Bonn erhielt.⁸⁹ 1834 konnte Fichte zum Beispiel die Werke von Strauss nicht kommentieren; er berücksichtigte dieselben aber in der zweiten Auflage.⁹⁰ 1855 lieferte Fichte nämlich eine erweiterte und verbesserte Auflage von *Persönlichkeit und Fortdauer*.⁹¹ Zur Zeit der *Idee der Persönlichkeit* war die zweite Auflage also noch nicht vorhanden. Das Werk von 1834 enthält schon einige programmatisch zentralen Ideen des späteren Systems von Fichte, vor allem die Zentralgedanken der späteren Anthropologie.⁹² Der Schwerpunkt desselben liegt aber in der Kritik am hegelianisch-göschelschen Standpunkt.⁹³ 1833 hatte Fichte zwar den ersten Teil seiner *Grundzüge zum Systeme der Philosophie* geliefert; die zwei folgenden Teile erschienen 1836 und 1846.

Snellmans Aufteilung der Hegelschen Schule wird im nächsten Kapitel dargestellt. Snellman ordnet Fichte Junior, Fischer und Göschel in die Kategorie "moderner Theismus" ein.⁹⁴ Diese Kategorie erfasst die faktische Diskussion nicht – Fichte der Jüngere distanzierte sich ja von Göschel –, sondern verbirgt eher den philosophischen Punkt. Snellmans Argumentationsstrategie gründet sich darauf, dass Göschels Denken Hegel nicht getreu folge, weil seine Argumentation ebenso wenig wie Fichtes spekulativ sei. Diese Behauptung wird im systematischen Teil der Untersuchung (Kap. E.2.2.) erklärt.

Es bleibt noch der Standpunkt Schellings zu erörtern. Schelling war der einflussreiche konservative Zeitgenosse, der sich gegen Hegel positionierte und dessen Ideen z.B. auch auf I.H. Fichte und Göschel Einfluss hatten. Die Analyse von Schel-

⁸⁶ Gebhardt 1963: S. 67.

⁸⁷ Stewart 2011: S. 73.

⁸⁸ Herrmann 1928: S. 34, 46.

⁸⁹ Hellmuth 2009: S. 9–10; Herrmann 1928: S. 6.

⁹⁰ *IdP* 1855, S. 36.

⁹¹ Die Auflage von 1855 enthält u.a. eine neue Vorrede und einen neuen, zweiten Anhang.

⁹² Hellmuth 2009: S. 13–14, 19.

⁹³ *IdP* 1834, S. 1–2.

⁹⁴ *IP*, E, *SAII* S. 203/*KT3* S. 65. Hier hat Snellmans Einteilung Affinität zu der von Michelet. Michelet verwendet den Ausdruck "Pseudo-Hegelianer", verortet die Gruppe aber unter Rechtshegelianismus. Er unterscheidet zwischen "den Glaubensphilosophen der rechten Seite" (u.a. I.H. Fichte und Weisse) und der "äußersten Rechten" (Göschel). Häntsch 1985: S. 73.

lings Standpunkt in der Diskussion ist eine anspruchsvolle Aufgabe, aber sie ist nicht zu umgehen, weil Snellman u.a. in der *Idee der Persönlichkeit* sehr oft auf Schelling hinweist. Schelling vertrat während seines Lebens verschiedene Standpunkte, die sich widersprachen. Ein gewisser Pantheismus prägte seine Frühschriften, wohingegen er seit 1809 die Persönlichkeit zum Prinzip des Lebens erklärte.⁹⁵ Seit 1834 vertrat er einen ziemlich konservativen Standpunkt und je konservativer Schellings Standpunkt wurde, desto mehr distanzierte er sich von Hegel. Seine Angriffe gegen den Hegelianismus erreichten ihren Höhepunkt, als die preußische Regierung ihn nach Berlin berief, um "die Drachensaat des hegelschen Pantheismus" abzuwehren. Schelling bekam also die Professur vor allem wegen seines tief antihegelianischen Standpunktes. Schellings Amtsantritt bedeutete eine neue Phase in den Beziehungen zwischen Junghegelianern und preußischem Staat (Kap. 1.3.). Er verdrängte Gabler, der seit 1835 Nachfolger von Hegel als Professor gewesen war und der sich zu den treuesten Hegelianern zählte.

Für unser Thema ist das Denken Schellings in den 1830er und 1840er Jahren nicht besonders wichtig, weil sich Snellman zwar Schellings späteren konservativen Standpunkts bewusst, mit ihm aber nicht vertraut war.⁹⁶ Nach seiner *Denkmal*-Schrift, die auch zu den Quellen von Snellmans *Idee der Persönlichkeit* gehört, publizierte Schelling nämlich fast nichts, obgleich er als Professor in München und Berlin über Philosophie las.⁹⁷ Snellman weist vor allem auf Schellings Werke der 1800er und 1810er Jahre hin. Die Pantheismus-Diskussion zu Hegels Lebzeiten bezog sich u.a. auf Schellings *Freiheitsschrift* (1809). Im Rahmen dieser Auseinandersetzung wurde Schellings sogenannter Pantheismus vor allem von Jacobi heftig kritisiert.⁹⁸ Die *Freiheitsschrift* repräsentiert die Zeit nach dem Bruch zwischen Hegel und Schelling, der aus dem Erscheinen der *Phänomenologie des Geistes* 1807 resultierte, und man hat die *Freiheitsschrift* als eine Antwort auf die Kritik in der *Phänomenologie* angesehen.⁹⁹ Obschon Schelling in diesem Werk Kritik an Hegel übt, unterscheidet sich sein Standpunkt deutlich von seinem späteren konservativen Standpunkt. Der Hinweis auf Schelling ist also keinesfalls so zu verstehen, dass Snellman für einen konservativ-pietistischen Standpunkt im Sinne des späteren Schellings argumentiert.

⁹⁵ Breckman 2011: S. 98.

⁹⁶ S. Kap. 2.1.3. JVS kannte Atterboms Schriften, der das Denken des späten Schelling durch Stahl kennengelernt hatte.

⁹⁷ Breckman 1999: S. 54; Pylkkö 2004: S. 198–199.

⁹⁸ Zum Thema des Einflusses der Pantheismus-Kontroverse auf Hegel s. Jonkers 2003. Zum Thema der Spinoza-Beschäftigung Hegels s. Oittinen 1994: S. 164–169.

⁹⁹ Kozu 1988: S. 222.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass hinsichtlich der Diskussion der ersten Hälfte der 1830er Jahre der Hinweis auf die linke und rechte Seite der Hegel-Schule streng genommen fehlerhaft ist. Obwohl die Saat der Zwietracht schon in der ersten Hälfte der 1830er Jahre gesät worden war, datieren Bunzel und Lambrecht die erste Phase der Gruppenbildung auf die Jahre 1835–37. Die Gruppen hatten damals noch keine festen Strukturen.¹⁰⁰ Die Unterscheidung zwischen linker und rechter Seite basiert also auf der späteren Radikalisierung der Diskussion. Die berühmte Aufteilung in drei Lager entsteht mit Strauss' Schrift *Das Leben Jesu*, die das Thema des nächsten Kapitels bildet.

1.3. Strauss' *Das Leben Jesu* und die Spaltung der Hegel-Schule

Das Erscheinen der zwei Teile von Strauss' Schrift *Das Leben Jesu* (1835–36) entfachte eine sehr hitzige Diskussion in den deutschen Ländern. Allein in den deutschen Ländern erschienen zwischen 1835 und 1840 fünfzig kleinere Schriften mit Bezug zum Thema.¹⁰¹ Diese Diskussion führte bald sowohl zur Spaltung der Hegel-Schule als auch zur Auseinandersetzung zwischen radikalen Hegelianern und konservativen Kreisen. Man kann das Jahr 1835 deshalb wohl berechtigt als Beginn einer neuen Epoche in den deutschen Ländern ansehen.

In Anbetracht des Gehalts des Werkes war die Heftigkeit der Diskussion überraschend. Strauss' Darstellung brachte nur wenig Neues hervor¹⁰² und sein Werk ist vor allem als eine Synthese anzusehen, wobei Strauss selbst aber kein einziges Element dieser Synthese schuf.¹⁰³ 1835 wurden außerdem auch zwei andere theologische Studien veröffentlicht, die neue kritische Perspektiven auf die christliche Geschichte eröffneten.¹⁰⁴ Strauss synthetisierte verschiedene Ideen zur Bibel-Interpretation so, dass seine allgemeine Weise, die Bibel zu interpretieren, relativ einfach und direkt wurde. Dass Hegels Spekulation ein Teil der Synthese war, war nichts Besonderes. Bald nach Hegels Tod, als Strauss noch in Berlin lebte, hatten Schüler Hegels begonnen, dessen Spekulation auf andere Wissenschaften anzuwenden und Strauss' Werk kann als ein Beispiel für diese Tendenz gesehen werden.

¹⁰⁰ Bunzel & Lambrecht 2011: S. 28.

¹⁰¹ Murtorinne 1985: S. 86.

¹⁰² Brazill 1970: S. 98–99; Müller 1968: S. 262; Mohseni 2015: S. 56.

¹⁰³ Brazill 1970: S. 101; Gebhardt 1963: S. 84; Madges 1987: S. 23.

¹⁰⁴ W. Vatke: *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. Teil 1: Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt*; F.C. Baur: *Die christliche Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*.

Strauss' Werk war also inhaltlich gesehen durchaus kein originelles Werk. Aber daneben erscheint die Untersuchung auch aus anderer Perspektive als problematisch. So wurde in der Forschung die These vertreten, Strauss' Methodologie ziehe die Schlüsse schon vor der Untersuchung.¹⁰⁵ Er untersuche die Möglichkeit des Wunders mit einer Methode, die die Möglichkeit des Wunders ausschließt.¹⁰⁶ Strauss leitet seine philosophischen Prinzipien also nicht aus den Fakten des biblisch-geschichtlichen Kritizismus ab: *Das Leben Jesu* umfasst danach eigentlich nur die Zusammenfügung der Untersuchung der Fakten und des philosophischen Systems, die ursprünglich in keiner Beziehung zueinander stehen. Harris hat festgestellt, dass die radikale kritische Betrachtungsweise der Bibel und die hegelianische geschichtliche Spekulation in *Das Leben Jesu* meistens getrennt erörtert werden.¹⁰⁷ Er hält es sogar für irreführend, *Das Leben Jesu* als Ergebnis der Philosophie Hegels zu betrachten.¹⁰⁸ Das mag richtig sein. Ich stimme jedoch auch Brazill zu, dessen Ansicht nach *Das Leben Jesu* unbedingt innerhalb des linkshegelianischen Kontexts analysiert werden muss.¹⁰⁹ Seiner Auffassung nach hatte die linkshegelianische Auffassung des Umbruchs einen entscheidenden Einfluss auf Strauss' Schaffen.

Aus Snellmans Sicht war die Originalität der Schrift von Strauss nicht die entscheidende Frage, denn er kannte dessen zentrale Quellen nicht.¹¹⁰ Für ihn war die hegelianische Seite des Werkes wichtig, die sich vorwiegend auf die *Phänomenologie* gründete.¹¹¹ Doch Strauss' Spekulation war nicht tiefgehend. Er neigte eigentlich zur relativ praktischen Lösung eines speziellen wissenschaftlichen Problems. Die Hegels Schaffen prägende umfassende Denkweise findet man bei ihm nicht.

Für unsere Untersuchung ist festzuhalten, dass die Radikalität im Werk von Strauss nicht aus den Elementen des Hegelianismus folgte: der Radikalismus entstand vielmehr aus der kritischen Betrachtungsweise der biblischen Geschichte. Folglich kann man sich fragen, warum die Linkshegelianer gerade wegen Strauss' Werk kritisiert wurden. Vermutlich lasen nur wenige Zeitgenossen das 1500-seitige Buch *Das*

¹⁰⁵ Brazill 1970: S. 108; Manninen 1987b: S. 148–149.

¹⁰⁶ Stewart 2011: S. 81. S. a. *Das Leben Jesu I*, S. 85–86 (§13) und Hubers Diskussion (1956: S. 101) der Frage des Verhältnisses zwischen empirischer Wahrheit und Wunder.

¹⁰⁷ Harris 1973: S. 270–271.

¹⁰⁸ Harris 1973: S. 271. S. a. Müller 1968: S. 232.

¹⁰⁹ Brazill 1970: S. 102.

¹¹⁰ Ich weise hier vor allem auf solche Werke hin, die in Finnland wegen der Zensur nicht erhältlich waren. Alle radikale theologische Literatur war in Finnland seit 1829 verboten. Juva 1950: S. 64–65; Jalava 2006: S. 33.

¹¹¹ Zur Geschichte von *PhG*-Auslegung von Strauss', s. Müller 1968: S. 224–225, 229, 242. S. a. Theunissen 1970: S. 238.

Leben Jesu tatsächlich. Eigentlich interessierten sich die meisten und vehementesten Kritiker nicht für die Feinheiten der Strauss'schen Spekulation: für sie war dessen Projekt als solches inakzeptabel. Strauss' hegelianischer intellektueller Hintergrund passte einfach mit der Vorstellung des Feindes zusammen. Bemerkenswert ist andererseits die Kritik von Bekannten und anderen Hegelianern an Strauss.¹¹² Die Theologische Fakultät an der Universität Tübingen beispielsweise griff Strauss an. Die Kritik der Hegelianer hatte ihren Ursprung darin, dass die Schrift *Das Leben Jesu* auch Kritik an Hegel bedeutete.¹¹³ Strauss blieb also fast allein mit seinen radikalen Thesen.

Im Hinblick auf die konservative Kritik spielte Strauss "seine Rolle als Antichrist" nicht besonders gut,¹¹⁴ denn Strauss wollte vor allem den wahrhaften Kern des christlichen Glaubens zum Vorschein bringen.¹¹⁵ Er war kein Atheist und wollte nie die radikale Pose einnehmen.¹¹⁶ Er nahm auch keine feindliche Haltung gegen den christlichen Glauben ein und vertrat in der Politik den Konservatismus. Anders als bei Feuerbach war der Stil von Strauss weder ironisch noch aggressiv. Er neigte auch nicht wie Feuerbach zur politischen Aktivität. Auch ein demokratisches politisches Programm wie bei Ruge sucht man bei Strauss vergebens.

Mit Strauss' Werk steht die geschichtliche Perspektive im Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion. Wie im Kapitel 1.1. angedeutet führt genau die Ausweitung des geschichtlichen Prinzips letztlich zum Bruch mit Hegel. Nach Ansicht von Strauss soll die ewige Wahrheit des Christentums durch geschichtliche Untersuchung in Erscheinung treten. Diese Wahrheit sei die Wahrheit des Anti-Dualismus. Seine kontroverse These lautet, dass die Evangelien ihren Ursprung im hebräischen Volksgeist hatten.¹¹⁷ Die Idee mythischer Elemente in den Evangelien war nicht neu, aber Strauss ging weiter mit seiner Behauptung, die Evangelien bestünden nur aus mythischen Elementen.¹¹⁸ Er stellt somit die Referentialität der biblischen Geschichte in Frage und kritisiert die alten traditionellen zeitgebundenen Formen des Christentums.¹¹⁹ Er versucht zu zeigen, dass der Inhalt der Spekulation unabhängig von der historischen Faktizität ist.¹²⁰

¹¹² Madges 1987: S. 17.

¹¹³ Madges 1987: S. 6. Dieses Thema wird im nächsten Kapitel erläutert.

¹¹⁴ Die Bestürzung über Strauss' Werk wurde z.B. in C.A. Eschenmeyers Werk *Der Ischariotismus unserer Zeit – eine Zugabe zu dem Jüngst erschienenen Werke: Das Leben Jesu, von Strauss* (1835) proklamiert. Stewart 2011: S. 82; Madges 1987: S. 5.

¹¹⁵ *Das Leben Jesu I*, S. vii. Madges 1987: S. 30 (Fußn. 21.); Manninen 1996: S. 267.

¹¹⁶ Feuerbach mag dagegen die Rolle des Radikalen bei der Diskussion spielen. Williams 2006: S. 61.

¹¹⁷ Breckman 2006: S. 76. S. a. z.B. *Das Leben Jesu II*, S. 240–241 (§31).

¹¹⁸ Strauss unterscheidet drei Typen von Mythen. *Das Leben Jesu I*, S. 29–30 (§8).

¹¹⁹ Breckman 2006: S. 77; Manninen 1987b: S. 148–149; Müller 1968: S. 6.

¹²⁰ Gebhardt 1963: S. 94.

Neben der geschichtlichen Auslegung stellte Strauss' Werk von 1835 ein anderes Thema zur Diskussion: das Wesen Jesu. Im Vergleich zu anderen religionsphilosophischen Auseinandersetzungen bezog sich diese Diskussion zentral auf Hegels eigene Aussagen.¹²¹ Hegel hatte darauf hingewiesen, dass Jesus Christus als Repräsentant der Göttlichkeit im Menschen zu sehen sei, was aber Bedenken erweckte, ob er in seiner Göttlichkeit überhaupt einzigartig ist.¹²² Nach Ansicht von Strauss liegt der große Irrtum des traditionellen Christentums in der Anbetung Jesu. Die Einheit von Mensch und Gott findet sich in der Menschheit als Ganzes anstatt in einem Individuum. Das Ziel der Philosophie soll die Überwindung der Kluft zwischen Mensch und Geist oder zwischen Individuum und Gattung sein. Strauss argumentiert also direkt für den Pantheismus: Gott sei keine Person. Spinozas Philosophie hatte großen Einfluss auf ihn wie auch auf Feuerbach.¹²³ Ohne Hegels Kritik an Spinoza zu vergessen,¹²⁴ versucht Strauss, Hegels Substanz mit Hilfe von Spinoza neu zu formulieren.¹²⁵ Die Stabilität der spinozistischen Substanz nahm er zum Beispiel nicht an.

Die Persönlichkeit Gottes stand schon vor Strauss' Werk von 1835 zur Diskussion. Strauss' rückhaltlose Anlehnung an den Pantheismus aber verschärfte die Auseinandersetzung weiter: klare Fronten wurden gezogen. Es wurde schon erwähnt, dass Hegel selbst seine Philosophie gegen die Anklage des Pantheismus verteidigte. Demgemäß behaupteten die Linkshegelianer nicht, dass Hegel tatsächlich die Position des Pantheismus vertreten würde.¹²⁶ Die Argumentation der Linkshegelianer geht hier also von einem anderen Ansatzpunkt aus als bei ihrer Behauptung der Ablehnung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele durch Hegel. Bekanntlich hatte die Hegelsche Linke ja behauptet, Hegel hätte keine Unsterblichkeitslehre dargestellt, während der rechte Flügel genau die gegenteilige Ansicht vertrat.

Im Hinblick auf die (problematische) Trennung zwischen Methode und System bei Hegel ermöglichte gerade die Infragestellung der Gültigkeit des Systems den pantheistischen Standpunkt von Strauss. Die Frage nach der Definition der Persönlichkeit bei Hegel wird von Strauss vorwiegend indirekt kommentiert, während dieselbe von der rechten Seite ausführlich erörtert wird. Links- und Rechtshegelianer argumen-

¹²¹ Stewart 2011: S. 80.

¹²² Müller (1968: S. 153) formuliert treffend: der "[...] spekulative Idealismus relativiert in allen seinen Spielarten die historisch-einmalige Bedeutung der Person Jesu und überträgt die ihm von der Kirchenlehre zugelegten Prädikate auf die Menschheit als ganze".

¹²³ Cornehl 1969: S. 74–75, 82–83; Braun 1971: S. 26; 1972: S. 47.

¹²⁴ *Glaubenslehre I*, S. 508 (§33).

¹²⁵ *Glaubenslehre I*, S. 514–515 (§33). Die Neubestimmung des Spinoza-Hegel-Verhältnisses war auch generell aktuell für die Hegelsche Linke. S. Oittinen 1994: S. 161.

¹²⁶ Stewart 2011: S. 85.

tieren also nicht symmetrisch gegeneinander. Außerdem spielte die Argumentation für die Persönlichkeit Gottes eine wichtige Rolle beim Anti-Hegelianismus überhaupt.¹²⁷ Dennoch wurde Hegels Stellungnahme zur persönlichen Gottheit nicht in allen Diskussionsbeiträgen erörtert, vielmehr nahm die theologische und philosophische Diskussion vor Hegel einen immer größeren Raum ein.¹²⁸

Göschels Antwort auf Strauss folgte in seinem 1838 veröffentlichten Buch *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen*.¹²⁹ Eigentlich steht in diesem Buch nicht die Kritik an den Lehren von Strauss an erster Stelle, sondern vielmehr Göschels Versuch, Hegels Philosophie gegen die Anklage des Säkularismus und Atheismus zu verteidigen. Göschels Strategie ist es also, Schlussfolgerungen aus Hegels Werke abzuleiten, die völlig mit den christlichen Dogmen zusammenpassen, wodurch evident werden sollte, dass die Behauptungen von Strauss mit Hegels Philosophie im Widerspruch stehen.¹³⁰ Während Strauss versucht hatte, die Unabhängigkeit der Spekulation von den Mythen und der historischen Faktizität zu erweisen, stellte Göschel fest, dass die Spekulation eigentlich eine Reproduktion der christlichen Symbolik sei. Göschel versuchte also, Strauss aus der Hegel-Schule auszuschließen.

Ein anderer rechtshegelianischer Diskussionsbeitrag wurde von Julius Schaller geliefert. Schaller versucht, Hegels ursprüngliche Position gegen den Pantheismus von Strauss zu verteidigen. Sein Werk *Die Philosophie unserer Zeit* (1837) war Snellman bekannt. Die Idee und die Struktur des Werkes ähneln mehr oder weniger Snellmans Werk von 1841, aber Schallers Auffassung des transzendentalen Gottes macht einen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und Snellman aus.¹³¹

Die für unser Thema wichtigsten Diskussionsbeiträge aus dem mittleren Lager der Hegel-Schule wurden von Michelet geliefert, mit dem Snellman zu Beginn der 1840er Jahre (Kap. 2.3.1.) Freundschaft schloss.¹³² Michelet reflektierte den Verlauf der Diskussion zum Beispiel in seinen Werken *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie* (1837) und *Vorlesungen über die Persönlichkeit* (1841). Neben dem letztgenannten erweist sich Michelets Werk *Anthropologie und Psychologie oder die Philoso-*

¹²⁷ Breckman 2011: S. 98. Ein wichtiges Forum dieser Diskussion war die *Zeitschrift für spekulative Theologie*, deren Redakteur Fichte der Jüngere war.

¹²⁸ Stewart 2011: S. 86.

¹²⁹ Es ist möglich, dass der preußische Kultusminister von Altenstein Göschel zum Schreiben des Werkes ermutigte, um den Einfluss der säkularen Hegelianer zu vermindern. Stewart 2011: S. 83–84.

¹³⁰ Stewart 2011: S. 84.

¹³¹ Stewart 2011: S. 78–79.

¹³² S. a. Stewart 2011: S. 85–86.

phie des subjektiven Geistes (1840) im Hinblick auf Snellmans Persönlichkeitsphilosophie als interessant, denn Michelet thematisiert – wie Snellman in der *Idee der Persönlichkeit* – die Person im Bereich der Philosophie des subjektiven Geistes.¹³³ Es lässt sich leider nicht sagen, ob Snellman Michelets Werke der Jahre 1840 und 1841 zur Entstehungszeit der *Idee der Persönlichkeit* kannte; vermutlich hatte Snellman keine Möglichkeit, sie zu lesen – sonst hätte er darauf hingewiesen.

Michelets Standpunkt ähnelt Snellmans Auffassung in zwei entscheidenden Punkten: Michelet verteidigt sowohl die Persönlichkeit als auch die Immanenz Gottes.¹³⁴ Michelet kritisiert auch Feuerbachs anthropomorphes Gottesbild und – wie Snellman – Göschel wegen der Unvereinbarkeit mit Hegel.¹³⁵ Obwohl Michelet die Unsterblichkeit der Seele nicht verneinte, können seine Auslegung dieser Unsterblichkeit der Seele wie auch seine Auslegung der Persönlichkeit Gottes kaum zur christlichen Lehre gezählt werden.¹³⁶ Eine wesentliche Differenz zwischen Michelet und Snellman liegt darin, dass Snellman mehr Wert auf die Untersuchung der Texte Hegels legt. Bei Michelet hat die Darlegung seiner eigenen Ideen meistens Vorrang vor der Untersuchung der Aussagen Hegels.¹³⁷

Mit Strauss' *Das Leben Jesu* entstand auch die Aufteilung der Hegelschen Schule. Heine hatte die Aufspaltung in zwei Gruppierungen schon 1834 sichtbar gemacht. Strauss stellte seine eigene dreiteilige Aufteilung in *Streitschriften* (1837) dar.¹³⁸ Im Hinblick auf die späteren Bedeutungen der Aufteilung ist es wesentlich, festzuhalten, dass Strauss' originale Aufteilung nur auf den Differenzen hinsichtlich einer speziellen Frage basierte.¹³⁹ Als Ergebnis der Erörterung dieser einen speziellen Frage ist Strauss' Aufteilung akzeptabel: seine Kategorien erklären den Charakter der Debatte relativ gut. Für die Fortsetzung der Diskussion hingegen ermöglichte die von Strauss vorgenommene Einteilung keine adäquate Widerspiegelung mehr.

Brazill unterscheidet vier deutsche linkshegelianische Gruppen: die süddeutschen, die Berliner, die Halleschen und die Kölnischen Linkshegelianer. Zeitschriften und Zeitungen spielten eine große Rolle für die Gruppenidentität; doch waren die *Hallische(n) Jahrbücher* nicht nur ein Stützpunkt der Halleschen Linkshegelianer, sondern auch Sprachrohr der Linkshegelianer überhaupt. Die Zeitschrift wurde 1838 von

¹³³ Drüe 1976: S. 56.

¹³⁴ Stewart 2011: S. 79.

¹³⁵ Manninen 1987b: S. 146; Stewart 2011: S. 80.

¹³⁶ Stewart 2011: S. 75, 85–86.

¹³⁷ Stewart 2011: S. 85.

¹³⁸ Strauss 1841c: Drittes Heft, S. 95.

¹³⁹ Stewart 2011: S. 67–68.

Ruge gegründet. Ihre fünfjährige Geschichte markierte die "goldene Zeit" des Linkshegelianismus, und das Veröffentlichungsverbot der Zeitschrift in Preußen 1841 führte zur schnellen Radikalisierung der linkshegelianischen Politik.

Im Hinblick auf Snellmans Philosophie ist die erste Gruppe die wichtigste: die Gruppe der süddeutschen Hegelianer. Zu deren Schlüsselfiguren gehörten Strauss, der sich vor allem für Geschichte interessierte, Vischer, der vorwiegend Interesse an Ästhetik hatte, und Feuerbach, dessen Spezialität Religion war. Ein Stützpunkt der süddeutschen Hegelianer war Tübingen – also die Stadt, in der Snellman später die *Idee der Persönlichkeit* verfassen sollte (Kap. 2.3.1). Die süddeutschen Hegelianer interessierten sich vor allem für Theologie und Religion. Ihre Beiträge waren für die *Hallische(n) Jahrbücher* eine große Hilfe zur Zeit der Einrichtung der Zeitschrift, und auch im Übrigen spielten die Süddeutschen die wichtigste Rolle während der ersten Jahre der Hegel-Schule.¹⁴⁰ Alle drei Schlüsselfiguren des süddeutschen Zweigs distanzieren sich aber schon vor der Abschaffung der Zeitschrift von den *Hallische(n) Jahrbücher(n)*. So verließ z.B. der elitär-konservative Strauss die Zeitschrift wegen der ständigen politischen Radikalisierung zu Beginn der 1840er Jahre.¹⁴¹

Die Meinungen der Süddeutschen über die Politik waren geteilt. Die Politik hatte für sie jedoch niemals den Vorrang. Feuerbach und Strauss versuchten sich in der deutschen Politik, aber ihre Karrieren als Politiker nahmen ein schnelles Ende. Überhaupt prägten die Veränderungen in der politischen Lage des preußischen Staates die Geschichte des Linkshegelianismus. Denn zwischen 1835 und 1840 übten die preußischen Behörden keinen Druck auf die Linkshegelianer aus, wohingegen der 1840 gekrönte König Friedrich Wilhelm IV. sofort eine negative Einstellung zum Linkshegelianismus einnahm.¹⁴² Der süddeutsche Zweig stand jedoch nicht unter dem Druck der preußischen Behörden. Es war die einzige Gruppe außerhalb Preußens und auch in der Nähe der Geburtsstätte der liberalen Traditionen Europas.

Brazill schlägt zwei Aufteilungen der Metaphysik der Linken vor.¹⁴³ Die erste Aufteilung basiert auf der Beantwortung der Frage, ob die Wirklichkeit als objektiv oder als subjektiv zu verstehen ist; die zweite darauf, ob letztlich Materialismus oder

¹⁴⁰ Brazill 1970: S. 76–77; Bunzel & Lambrecht 2011: S. 38.

¹⁴¹ Bunzel & Lambrecht 2011: S. 34. Eine Streitfrage war die Demokratie. Ruge favorisierte Demokratie, wohingegen Strauss Demokratie verachtete. Brazill 1970: S. 120.

¹⁴² S. z.B. Sørensen 2011: S. 42–46; Breckman 1992: S. 451; Gebhardt 1963: S. 28–29. Beispielsweise wurde der Strauss-Skandal außerhalb Preußens ausgelöst und *Das Leben Jesu* war in Preußen nicht verboten.

¹⁴³ Brazill 1970: S. 64.

Idealismus als wahre Position betrachtet wird.¹⁴⁴ Snellman kommentiert vor allem süddeutsche Diskussionsbeiträge mit objektivem materialistischem Hintergrund – also die Standpunkte von Strauss und Feuerbach. Der Zeitgenosse Bauer hat einen anderen gemeinsamen Charakterzug der zwei Schlüsselfiguren der Süddeutschen hervorgehoben: Er teilt die Hegelianer in zwei Gruppen auf: die Spinozisten, die die Kollektivität stärker unterstreichen, und deren Gegenteil: das Fichtesche Lager.¹⁴⁵ Die Spinozisten hatten auch die Substanz über das Subjekt erhoben, weshalb es ihnen unmöglich sei, die Autonomie des Individuums zu rechtfertigen – so Bauer.¹⁴⁶

Im Vergleich zu Snellman spielten Journalismus und Popularisierung der abstrakten philosophischen Lehre keine zentrale Rolle für die süddeutschen Linkshegelianer. Snellman versuchte zum Beispiel in seiner *Staatslehre*, Hegels abstrakte Philosophie zu popularisieren. Ein anderer Unterschied zwischen Snellman und den Süddeutschen liegt in der Vielseitigkeit von Snellmans schriftlicher Tätigkeit (Kap. A.1.). Unter deutschen Linkshegelianern hatten die praktische Seite der Philosophie und die politische Aktivität auf der Basis der Philosophie vor allem bei Ruge den Vorrang. Er vertrat sowohl in der Politik als auch in der Philosophie einen demokratischen Standpunkt.

1.4. Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* und die endgültige Spaltung der Hegel-Schule

Das Erscheinen von Feuerbachs Schrift *Das Wesen des Christentums* (1841) führte ebenso wie Bauers Schriften *Posaune des Jüngsten Gerichts* (1841)¹⁴⁷ und *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841–42) zur endgültigen Spaltung der Hegel-Schule. Das Werk *Das Wesen des Christentums* wurde bald in die meisten herrschenden Sprachen übersetzt und war ein riesiger Erfolg.¹⁴⁸

Feuerbach hatte die zentralen Ideen seines Werkes schon früher entwickelt.¹⁴⁹ Snellman weist in der *Idee der Persönlichkeit* auf die Schrift *Philosophie und Christentum* (1839) hin, die als eine Vorarbeit zum Werk von 1841 zu betrachten ist. Der Anfang der Schriften wurde in den *Hallische(n) Jahrbücher(n)* (Nrn. 61 und 62)

¹⁴⁴ Man muss hier vorsichtig sein. Das Gespräch über den Dualismus zwischen Materiellem und Ideellem bedeutet nicht, dass die Linkshegelianer nicht einen Monismus vertreten. Alle Linkshegelianer waren Monisten. Materialismus bedeutet hier, dass die materielle Seite den Vorrang hat. Es war also innerhalb der Metaphysik Hegels möglich, sowohl Idealist als auch Materialist zu sein. Brazill 1970: S. 66–67, 154–155; Souza 2006: S. 243–244, 246.

¹⁴⁵ Moggach 2011: S. 8–9.

¹⁴⁶ Breckman 2011: S. 105.

¹⁴⁷ Die Schrift *Posaune des Jüngsten Gerichts* wurde ursprünglich anonym veröffentlicht.

¹⁴⁸ Williams 2006: S. 50; Wartofsky 1977: S. 196–197, 205.

¹⁴⁹ Gooch 2011: S. 261, 270; Wartofsky 1977: S. 198; Jaeschke 1980: S. 348. Nach Wartofsky (S. 43) sind bereits in der Dissertation Feuerbachs die Grundthesen seiner Spätphilosophie implizit vorhanden.

veröffentlicht. Weil die Publikation des restlichen Kapitels von der Zensur untersagt wurde, veröffentlichte Feuerbach die ganze Schrift mit ein paar Ergänzungen als neuen Titel. Die neue Fassung wurde in den *Sämtlichen Werken* Feuerbachs der 1840er Jahre veröffentlicht.¹⁵⁰

Für Feuerbachs philosophische Entwicklung spielte der Text "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", der auch in den *Hallische(n) Jahrbücher(n)* 1839 (Nr. 208–216) veröffentlicht wurde, ebenso eine große Rolle: er bedeutete einen aufrichtigen Bruch mit Hegels spekulativem Idealismus.¹⁵¹ Feuerbach übt direkte Kritik an Hegel im Hinblick auf zwei Punkte: Hegel habe erstens die empirische Realität verachtet, während die Philosophie sich auf empirische Beobachtungen gründen sollte.¹⁵² Zweitens könne Hegels Philosophie keine absolute Wahrheit besitzen, sie sei zeitgebunden wie alle anderen Philosophien.¹⁵³ Für die Persönlichkeits-Diskussion war Feuerbachs 1838 erschienene Rezension von Senglers Buch ein anderer wesentlicher Text vor *Philosophie und Christentum*. In diesem Text argumentiert Feuerbach explizit gegen den Versuch, die Persönlichkeit des Absoluten durch Spekulation zu rechtfertigen.

Philosophie und Christentum war Feuerbachs Antwort auf Leos polemischen Text *Die Hegelingen* (1838), der zu den wichtigsten Diskussionsbeiträgen am Ende des Jahrzehnts zählt. Der Pietist Leo war Fürsprecher der sogenannten Historischen Rechtsschule, deren Zentralfigur Savigny war, und er hatte auch den Begriff "Junghegelianer" eingebracht.¹⁵⁴ Als Verteidiger des restaurativen Preußen und als Anti-Hegelianer gehörten Leo und Savigny zu den Hauptgegnern der *Hallische(n) Jahrbücher*. Leos Text *Die Hegelingen* verursachte den sogenannten Leo-Hegelschen-Streit, der die Herausbildung der linkshegelianischen Gruppe entscheidend forcierte.¹⁵⁵ Leo erhob in seinem Text den Vorwurf des Atheismus gegen die Hegel-Schule: nach Ansicht von Leo hat die Einheit der Linkshegelianer ihre Basis in der Ablehnung des Christentums.¹⁵⁶ Die Linkshegelianer bestreiten auch die Persönlichkeit Gottes: bei

¹⁵⁰ Z. Z. der *Idee der Persönlichkeit* war diese Version also nicht erhältlich.

¹⁵¹ Breckman 1992: S. 450. Schon zu seiner Zeit als Hegelianer hatte Feuerbach gefordert, dass Philosophie nach Hegel eine neue Gestalt annehmen muss (Thies 1972: S. 286). Im Februar 1839 hielt es Feuerbach für notwendig, dass die Kritik an Hegel nicht nur von dessen Gegnern, sondern auch von solchen, die den guten Geist Hegels "[...] als den Genius ihrer eignen Thätigkeit anerkennen", geliefert wird. "L. Feuerbach–A. Ruge" 13.2.1839 [Brief] in Hundt 2010: S. 287. Gegen Ende der 1830er Jahre proklamiert Feuerbach aber einen radikaleren Bruch mit dem Berliner Meister.

¹⁵² "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", *GW9*, S. 37, 42.

¹⁵³ "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", *GW9*, S. 22–23; Brazill 1970: S. 143–144.

¹⁵⁴ Sørensen 2011: S. 26.

¹⁵⁵ Bunzel & Lambrecht 2011: S. 27–29, 31–32. Im Großen und Ganzen war Leos Angriff teilweise dadurch motiviert, dass er in den Linkshegelianern eine politische Gefahr sah.

¹⁵⁶ Leo 1839: S. 2–3.

ihnen sei Gott nur ein Begriff. Leo fordert sogar, den Linkshegelianern die Lehrtätigkeit an der Universität zu untersagen.

Nach Ansicht von Feuerbach ist Leos Angriff gegen die Linkshegelianer nur ein Ereignis in der langen Reihe von Versuchen der Theologen, die Freiheit der Philosophie und der Wissenschaft einzuschränken. Wenn die Linkshegelianer wegen Atheismus verurteilt würden, dann müssten auch unter anderen Goethe und Herder u.a. ähnlich verurteilt werden.¹⁵⁷ Feuerbach argumentiert für die Unmöglichkeit der Vereinigung von Philosophie und Theologie. Er vertritt darüber hinaus die Ansicht, dass der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie nicht nur auf der Form beruht.¹⁵⁸ Dabei muss aber betont werden, dass Feuerbach hier Theologie kritisiert, nicht Religion.¹⁵⁹ Religion und Philosophie stoßen nicht unbedingt aneinander, weil beide sich wesentlich voneinander unterscheiden. Harsche Kritik an christlicher Theologie prägt also sowohl die Schrift *Todesgedanken* als auch *Philosophie und Christentum*. Beide Schriften unterscheiden sich voneinander vor allem darin, dass die philosophischen Ideen der Liebe und des pantheistischen Gottes in dem Text von 1839 eigentlich keine Rolle spielen.¹⁶⁰ Dagegen nimmt die Idee der Gattung – die zwar schon in den *Todesgedanken* präsent ist – nun eine zentrale Stellung ein.

Snellman las während des Schreibprozesses der *Idee der Persönlichkeit* Feuerbachs und Bauers neue Werke nicht. Das Erscheinen dieser Werke hatte zur Folge, dass der Kontext der Diskussion sich bald nach der Veröffentlichung der *Idee der Persönlichkeit* veränderte.¹⁶¹ Snellman formulierte seine Argumentation innerhalb des alten Kontexts, was entscheidend dazu beitrug, dass sein Werk in Vergessenheit geriet. Im Folgenden beschreibe ich die Merkmale dieses Kontexts.

Snellmans Schrift über die *Idee der Persönlichkeit* ist erstens ein Beispiel reiner technischer hegelianischer Spekulation. Feuerbach dagegen bestätigt am Anfang von *Das Wesen des Christentums*, dass sein Gedankengang reine Spekulation verwirft.¹⁶² Seine Kritik an der Abstraktheit von Hegels Philosophie ähnelt eigentlich seiner früheren Kritik an der Theologie.¹⁶³ Zweitens bestätigt Feuerbach – wie oben angeführt –, dass Hegels Philosophie nicht als letzte Wahrheit zu sehen sei. Snellman be-

¹⁵⁷ Gooch 2011: S. 277.

¹⁵⁸ Gooch 2011: S. 268–269.

¹⁵⁹ Wartofsky 1977: S. 161–162.

¹⁶⁰ Manninen 1987b: S. 143.

¹⁶¹ Diese Aussage soll nicht so interpretiert werden, dass Bauers und Feuerbachs Werke übereinstimmen. Obschon in Bauers und Feuerbachs Abhandlungen oft dieselben Punkte hervorgehoben werden, bestimmen Feuerbach und Bauer u.a. Religion unterschiedlich. Breckman 2006: S. 80–81, 89.

¹⁶² *Das Wesen des Christentums*, GW5, S. 14–15.

¹⁶³ Williams 2006: S. 54.

hauptet nicht, dass Hegels Philosophie perfekt sei, er meint aber, dass der Schlüssel zu den grundlegenden philosophischen Problemen der Zeit in Hegels Philosophie zu finden sei. Feuerbach betont demgegenüber die Gebundenheit der Philosophie Hegels an seine Zeit. Feuerbach ist der Ansicht, dass seine Philosophie genau die Fragen der Gegenwart beantwortet. Ein wesentlicher Grund für den Erfolg Feuerbachs war, dass er neben dem Kritizismus neue positive Lösungen liefern konnte.¹⁶⁴ Strauss hatte sich mit dem Inhalt der christlichen Glaubenslehre beschäftigt, aber Feuerbach untersucht den Ursprung derselben.¹⁶⁵ Feuerbach kommt zur Auffassung, dass der Ursprung des Christentums im menschlichen Gemüt liege. Deshalb gründet sich seine Argumentation nicht auf die These, dass Gott nicht existiert, sondern auf die These, dass die Gläubigen eigentlich schon Atheisten seien.¹⁶⁶ Der Mensch schuf selbst Gott aus seinem eigenen Geist, weshalb Feuerbach proklamiert, dass Christentum durch Humanismus und Theologie durch Anthropologie ersetzt werden sollten.

Drittens weist Feuerbach eine Auffassung der Persönlichkeit, wie sie Snellman vertritt, völlig zurück. Der Atheismus Feuerbachs bedeutet gerade die Ablehnung der Persönlichkeit Gottes.¹⁶⁷ Obschon Snellman mit Feuerbachs starkem Anti-Dualismus einverstanden war, wollte er die Persönlichkeit Gottes bewahren. Feuerbach sieht, dass die Beibehaltung der Persönlichkeit Gottes zum Dualismus führt – Snellman versucht dagegen, zu erklären, wie die Persönlichkeit Gottes durch den Anti-Dualismus zu konstituieren ist. Aus Feuerbachs Sicht kann dieser Versuch aber nur misslingen, denn seiner Ansicht nach ist die Existenz der absoluten Person logisch unmöglich.¹⁶⁸

Neben Feuerbach und Bauer veröffentlichte auch Strauss zu Beginn des Jahrzehnts ein neues Werk. Der erste Band des Werkes war Snellman bekannt, und er versuchte denselben mit der *Idee der Persönlichkeit* in Zusammenhang zu bringen (Kap. 2.3.3).¹⁶⁹ Ebenso wenig wie Snellman konnte Strauss der neuen Phase der Diskussion vorgreifen. Das umständliche 1500-seitige Werk *Die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt*

¹⁶⁴ Strauss kommentiert Feuerbachs Standpunkt in der Einleitung der *Glaubenslehre I* (S. 17–21 (§2)).

¹⁶⁵ Brazill 1970: S. 145.

¹⁶⁶ Gooch 2011: S. 275.

¹⁶⁷ Brazill 1970: S. 155.

¹⁶⁸ Gooch 2011: S. 271.

¹⁶⁹ Michelet fügte nachträglich der Publikation seiner Vorlesungen über Persönlichkeit einen Kommentar zur *Glaubenslehre* hinzu (*Vorlesungen über die Persönlichkeit*, S. 239–244 (10. Vorl.)).

(1840–41) wurde gleichgültig aufgenommen. Die Zeitgenossen fanden darin nur wenig Neues,¹⁷⁰ im Vergleich zu Feuerbach bot Strauss eigentlich nur Kritik an.¹⁷¹

Strauss' Werk von 1840–41 war eng verbunden mit Feuerbachs Kritik an der Theologie und der linkshegelianischen Denkweise überhaupt.¹⁷² Der Skandal um das erste Hauptwerk und schlechte Berufsaussichten hatten Strauss' Kritik an der Religion deutlich verschärft.¹⁷³ Die Schrift *Glaubenslehre* bedeutete den endgültigen Bruch mit der christlichen Theologie und dem biblischen Glauben.¹⁷⁴ Strauss gab die Idee der Harmonie zwischen der christlichen Lehre und der Philosophie auf: Christentum ist unbestreitbar dualistisch, wahre Philosophie dagegen monistisch.¹⁷⁵

Obschon Strauss' Gedankengang tatsächlich mehr und mehr dem Linkshegelianismus ähnelte, distanzierte er sich seit Beginn des Jahrzehnts – paradoxerweise – von anderen Linkshegelianern. Der wichtigste Grund dafür war die politische Radikalisierung, die Strauss' Konservatismus widersprach. Aus der Sicht von Strauss veränderte sich der Charakter des Linkshegelianismus durch die Radikalisierung. Die linkshegelianische Bewegung der 1830er Jahre lässt sich als literarische Bewegung verstehen.¹⁷⁶ Strauss begrüßte weder die spätere Radikalisierung noch die spätere Politisierung der Bewegung. Er wandte den Kritizismus auf ein spezielles Gebiet an. Dagegen bedeutete die Radikalisierung des linkshegelianischen Lagers der 1840er Jahre die Anwendung des Kritizismus auf alle Gebiete des geistigen Lebens. Dieser absolute Kritizismus führte zu solchen radikalen Stellungnahmen wie Stirners Anarchismus.¹⁷⁷

Wie aber unterschied sich Strauss von Hegel? Sandberger hat u.a. argumentiert, dass Strauss niemals ein orthodoxer Hegelianer war.¹⁷⁸ Der Ausgangspunkt der Schrift *Das Leben Jesu* war die Widerlegung der These Hegels über die Entsprechung von Inhalt der Religion und Inhalt der Philosophie. Im Hinblick auf die *Glaubenslehre* ist dieser Punkt ebenso von höchster Wichtigkeit.¹⁷⁹ Das Werk versucht zu zeigen, wie Religion durch Philosophie und Glaube durch Vernunft ersetzt wird. Einer-

¹⁷⁰ Strauss kommentiert die Beziehung zwischen *Glaubenslehre* und *Das Leben Jesu* in der Vorrede des erstgenannten Buchs. *Glaubenslehre I*, S. x–xi.

¹⁷¹ Huber 1956: S. 109–110. Doch laut Snellman hatte das Werk zum Ziel, positive Bestimmungen neben der Kritik darzustellen. "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 350/KT3 S. 310.

¹⁷² Brazill 1970: S. 118–119; Madges 1987: S. 37 (Fußn. 61.).

¹⁷³ Die schlechten Berufsaussichten hatten Einfluss auf die Radikalisierung der Linkshegelianer überhaupt. Bunzel & Lambrecht 2011: S. 29–30.

¹⁷⁴ Manninen 1987b: S. 150–151; Huber 1956: S. 119.

¹⁷⁵ *Glaubenslehre I*, S. 29–30 (§3).

¹⁷⁶ Breckman 2006: S. 68.

¹⁷⁷ "Max Stirner" war das Pseudonym von J.K. Schmidt.

¹⁷⁸ Sandberger 1972: S. 153–155.

¹⁷⁹ Vgl. *Glaubenslehre I*, S. 22 (§2).

seits markiert die Schrift *Glaubenslehre* also einen klareren Bruch mit Hegel als die Schrift *Das Leben Jesu*. Andererseits wendet Strauss in beiden Werken dieselbe auf der Trennung zwischen Vorstellung und Begriff beruhende Methode an.¹⁸⁰ Mithin werde ich die Schriften *Glaubenslehre* und *Das Leben Jesu* sowie alle Versionen derselben vorwiegend als eine Einheit betrachten.¹⁸¹

Wir haben in diesem Hauptkapitel den Aufstieg und Niedergang der Hegel-Schule vorwiegend mit Blick auf die Hauptwerke von Strauss und Feuerbach untersucht. Meiner Ansicht nach kann die Erörterung von Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* allein keine umfassende Schilderung der Radikalisierung in der ersten Hälfte der 1840er Jahre liefern; eine Untersuchung von Bauers Standpunkt wäre hierfür ebenso relevant und ergiebig.¹⁸² Bauer stimmte in den meisten Punkten mit Strauss überein, aber sein letzter Standpunkt war sehr viel radikaler als der von Strauss.¹⁸³ In unserer Untersuchung der Persönlichkeitsphilosophie Snellmans spielt die radikale Diskussion der 1840er Jahre aber keine zentrale Rolle.

Die Radikalisierung der Hegelianer wurde hier vor allem aus der Sicht der Geschichte der Philosophie betrachtet. Sørensen hat u.a. argumentiert, dass eine philosophische Analyse den Radikalisierungsprozess nur partiell erklären kann, weil die politische und soziale Situation in Deutschland einen ebenso großen Einfluss auf die Linkshegelianer hatte.¹⁸⁴ Im Rahmen dieser Untersuchung ist die Analyse des sozialen und politischen Kontexts aber nicht sinnvoll, weil Snellman vorwiegend außerhalb dieses Kontexts tätig war. Der Aufstieg und Niedergang der Hegelschen Schule wurde hier auch vorwiegend durch die Diskussion innerhalb der Schule expliziert, die von Snellman berücksichtigt wird. Fachtheologische Kritik z.B. wurde nicht berücksichtigt.¹⁸⁵

Die Revolutionen des Jahres 1848 werden oft als das Ende der linkshegelianischen Gruppe betrachtet.¹⁸⁶ Doch im Ganzen muss man freilich feststellen, dass die

¹⁸⁰ Vgl. Sandberger 1972: S. 66.

¹⁸¹ Z.B. Brazill hat die Ähnlichkeiten zwischen den zwei Werken hervorgehoben. Brazill 1970: S. 116–117. Strauss veröffentlichte mehrere Editionen mit Ergänzungen von *Das Leben Jesu* von 1835–36. Etwa 20 Jahre später veröffentlichte er eine neue Version des Werkes (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*). Der Inhalt der zwei Versionen war wesentlich derselbe. Brazill 1970: S. 124.

¹⁸² Bauers Erörterung der Judenfrage ist ein Beispiel für die Verflechtung der politischen und religionsphilosophischen Diskussion. Tomba 2006: S. 101–103.

¹⁸³ Brazill 1970: S. 179, 186–187; Breckman 2006: S. 78.

¹⁸⁴ Sørensen 2011: S. 3–4, 11, 241.

¹⁸⁵ Graf & Wagner 1982: S. 33.

¹⁸⁶ Ich werde hier nicht die Frage diskutieren, ob es sinnvoll wäre, Marx, Engels und andere als zweite Generation des Linkshegelianismus zu betrachten. Brazill hat dagegen argumentiert. Brazill 1970: S. 268–272.

Entwicklung der Gruppe schlechthin schon 1844 endet.¹⁸⁷ Wie die Standpunkte innerhalb der Schule in der Mitte der 1840er Jahre waren die Einstellungen zur Märzrevolution unterschiedlich. Ruge betätigte sich als Revolutionär in Leipzig, wohingegen Bauer über die Revolutionäre spottete.

Die Bedeutung der Philosophie Hegels nahm seit den 1840er Jahren ab. Zwischen 1850 und 1900 wurden im deutschsprachigen Raum nur 10 Dissertationen über Hegel geschrieben.¹⁸⁸ In Finnland veränderte sich die dominante Stellung ein wenig später. Snellman erlebte sowohl den Aufstieg als auch den Niedergang des hegelianischen Denkens in Finnland; beide Vorgänge werden im nächsten Hauptkapitel dargestellt.

2. Geschichtliche Übersicht über die Philosophie J.V. Snellmans

2.1. Snellmans Hegel-Rezeption

Snellman begann sein Universitätsstudium 1822 an der Kaiserlichen Akademie in Turku, die zu dieser Zeit die einzige Universität in Finnland war. Der ursprüngliche Name der Universität war Königliche Akademie in Turku. Nach dem Krieg 1808/1809 wurde sie in Kaiserliche Akademie in Turku umbenannt. Nach dem großen Stadtbrand von Turku 1827 wurde die Universität nach Helsinki verlegt, das 1812 zur finnischen Hauptstadt erkoren worden war.¹⁸⁹ Nach dem Krieg und auch im Rahmen der Verlegung wurde die einzige finnische Universität modernisiert. Die deutsche Diskussion über die Rolle der Universität – beispielsweise die Universitätsphilosophie Schellings – beeinflusste die Modernisierung. Die zentralen Vorbilder der Modernisierung waren die Berliner Universität (gegründet 1810) und die deutschsprachige Universität Tartu, die 1802 neugegründet wurde.¹⁹⁰ Zu den wichtigsten Modernisierungen gehörten die Neuorganisation der Ausbildungsstätten und die Kombination von Forschung und Lehre. Die Aneignung des neuen Universitätsmodells öffnete auch die Türen für den deutschen Humanismus.

¹⁸⁷ Bunzel & Lambrecht 2011: S. 30.

¹⁸⁸ Drüe 1976: S. 32. Der Berliner Hegel-Verein (Kap. 2.3.1.) war einer der letzten Stützpunkte der Hegelianer.

¹⁸⁹ 1828–1918 war der Name der Universität "Kaiserliche Alexander-Universität von Finnland". Danach trug die Universität den Namen "Universität Helsinki".

¹⁹⁰ Der originale lateinische Name der Universität war "Alma Mater Berolinensis". Der offizielle Name der Universität Tartu war Kaiserliche Universität zu Dorpat.

Snellman kommentierte die neueste Geschichte der finnischen Philosophie in seinen Schriften und Vorlesungen mehrmals.¹⁹¹ Seiner Auffassung nach ist die schwedische Philosophie eng mit Schelling verbunden, während in Finnland die Philosophie Hegels die dominierende philosophische Denkrichtung sei. Auf die intensive Aneignung des Hegelianismus in Finnland war Snellman stolz.¹⁹²

Obwohl Hegels Philosophie in Finnland ziemlich früh rezipiert wurde, war das nordeuropäische Land aus der Sicht des mitteleuropäischen Hegelianismus zu Beginn der 1820er Jahre eine Peripherie.¹⁹³ Als Snellman sein Studium aufnahm, konnten jedoch einige seiner Lehrer die Philosophie Hegels schon und so waren 1825 Berlin und Turku die einzigen Universitäten in der Welt, an denen Vorlesungen über Hegels Rechtsphilosophie gehalten wurden.

In den nächsten vier Kapiteln wird der Charakter der finnischen Hegel-Rezeption erläutert und dadurch der Kontext der philosophischen Grundausbildung Snellmans bestimmt. Die Diskussion der folgenden Kapitel ist dadurch motiviert, dass die Spuren des frühen finnischen Hegelianismus in der späteren Philosophie Snellmans zu finden sind. Snellmans Studium der Philosophie fällt mit der Aneignung der Philosophie Hegels in Finnland zusammen. Die finnische Rezeption der Philosophie Hegels war wiederum von der vorangegangenen Rezeption der Philosophien von Kant und Schelling beeinflusst, die im nächsten Kapitel diskutiert wird.

Die westeuropäischen Denkrichtungen wurden in Finnland während der ersten Hälfte des Jahrhunderts häufig ohne ihren ursprünglichen systematischen Kontext wahrgenommen.¹⁹⁴ Besonders der finnische Nationalismus beeinflusste die Aufnahme der ausländischen Denkrichtungen in spezifischer Weise.

2.1.1. Die Finnische Rezeption des Deutschen Idealismus vor Hegel

Aus der Sicht der Philosophie war die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in Finnland eine Periode des raschen Aufstiegs. Während des gesamten 18. Jahrhunderts hatte das Nebeneinander zweier philosophischer Denkrichtungen – des Rationalismus von Leibniz und Wolff und des Empirismus von Locke – die finnische Philosophie geprägt. Gegen Ende des Jahrhunderts gelangten mehrere ausländische Ideenströmungen nach Finnland. Die Königliche Akademie in Turku war eng mit den schwedischen Universi-

¹⁹¹ *IP*, V, *SAII* S. 197/*KT3* S. 59; *Vorlesungen 1835–37*, *SAI* S. 546–547/*KT1* S. 159.

¹⁹² Manninen 2004: S. 113.

¹⁹³ Hegel zeigte sich überrascht, als er hörte, dass man in Finnland Vorlesungen über seine Philosophie hält. Manninen 2003: S. 232.

¹⁹⁴ Karkama 2001: S. 15.

täten und besonders mit der Universität Uppsala verbunden. Diese Verbundenheit riss im Krieg 1808–09 ab. Folglich erfolgten Rezeption und Aneignung des deutschen Idealismus in Finnland auf andere Weise als in Schweden, was nach Snellmans Ansicht dazu führte, dass die Philosophie in Finnland im Vergleich zu Schweden fortgeschrittener war.

Obgleich einige finnische Denker sich für Kants Philosophie interessierten, entstand in Finnland keine kantianische Bewegung. Kants Philosophie wurde schon in den 1790er Jahren in Schweden rezipiert. Von Schweden aus gelangte sie auch nach Finnland.¹⁹⁵ Franzén war wahrscheinlich der erste finnische Anhänger der Philosophie Kants, obwohl seine Kantianismus recht zurückhaltend war.¹⁹⁶ Er studierte in Uppsala bei B. Höijer. Höijer war die radikale Zentralfigur der sogenannten "Junta-Gruppe" und hatte Schelling und Hegel kennengelernt.¹⁹⁷ Neben Höijer war Boëthius in Schweden ein wichtiger von Kant inspirierter Philosoph, dessen Vorlesungen auch schon Snellmans Vater gehört hatte. Später hielt Franzén in Turku Vorlesungen über Kant und dessen Morallehre, die in Finnland der bekannteste Teil der Philosophie Kants war.

In Schweden war die Philosophie Kants ganz schnell mit Radikalismus und mit den Ideen der Französischen Revolution gleichgesetzt worden. König Gustav IV. Adolf verdächtigte Höijer und seine Gruppe als Jakobiner.¹⁹⁸ In Finnland war die ablehnende Haltung des einflussreichsten finnischen Akademikers der Zeit Porthan der wichtigste Grund für eine zunächst eher zurückhaltende Rezeption von Kants Philosophie. Neben Porthan lehnten auch andere wichtige Professoren der Universität Kant ab: der Professor für Theoretische Philosophie Schalberg, der Vizerektor der Universität J. Tengström und der Dozent Tolpo, der sich 1804 um die Professur für Philosophie bewarb. Porthan war eigentlich Inhaber der Professur für Beredsamkeit, tatsächlich trug er aber die Verantwortung für die Einführung und Darstellung der neuen Philosophie. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war Schalberg schon sehr alt und in der Philosophie nicht mehr aktiv. Porthan vertrat den Standpunkt der schwedisch-deutschen Aufklärung, die von Lockes Philosophie und von der sogenannten Populärphilosophie beeinflusst war. Er vermittelte auch die Ideen des deutschen Neuhumanismus nach Finnland, die er in Göttingen kennengelernt hatte. Nach Ansicht Porthans bedrohte Kants Philosophie und

¹⁹⁵ Oittinen 2004: S. 95.

¹⁹⁶ Oittinen 2007a: S. 16; Rein 1908: S. 273–274.

¹⁹⁷ Höijer hatte sehr früh Hegel und seine *Differenzschrift* kennengelernt. Väyrynen 1992: S. 33–34; Manninen 1986: S. 86. Höijers Werk wurde u.a. von Reinhold und Schelling kommentiert. Manninen 1986: S. 83–84.

¹⁹⁸ Rein 1908: S. 233.

besonders Kants Morallehre die Ideale der Aufklärung. Seiner Ansicht nach ist der Kantianismus der "erste Feind" des aufgeklärten Neuhumanismus.¹⁹⁹ Ein wichtiger Aspekt in Porthans Kant-Kritik war die komplizierte und schwerfällige Ausdrucksweise in Kants philosophischen Schriften. Nach Porthans populärphilosophischer Auffassung sollte Philosophie so allgemein zugänglich wie möglich sein. Porthan gab auch selbst zu, dass er Schwierigkeiten gehabt hatte, Kant zu verstehen,²⁰⁰ und Oittinen u.a. haben in Frage gestellt, ob Porthan Kant richtig verstand.²⁰¹ Allem Anschein nach waren ihm die Namen der neueren Philosophen wie J.G. Fichte und Rousseau nicht bekannt.²⁰²

Aus der Sicht der Philosophie ist die Auffassung des Zeitgenossen Hartman interessanter als die Porthans. Hartman war seit 1802 als Universitätslehrer tätig. Er starb schon im Alter von 35 Jahren und sein philosophisches System blieb unvollendet. Dennoch war sein System eigentlich der erste selbständige in Finnland entstandene Systementwurf.

Im Vergleich zu Porthan ist die Kritik Hartmanns an Kant tiefgehend²⁰³ und ähnelt stellenweise der Kritik Reinholds.²⁰⁴ Sein eigener Standpunkt lässt sich als eine Kombination von Realismus und wolffianischem Rationalismus beschreiben,²⁰⁵ obschon auch die englische "Philosophie des common sense" ihn beeinflusste. Die Philosophie Hartmans war jedoch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weitgehend unbekannt.²⁰⁶ Deshalb ist es hier auch nicht nötig, dieses Thema zu vertiefen. Zu untersuchen wäre jedoch, ob Snellman die Philosophie Hartmans kannte. Hartman wird in J.J. Tengströms Werk *Chronologiska Förteckningar* erwähnt. Snellman studierte schon an der Universität, als 1823 Hartmans Manuskript *Förberedelserna till bestämmelseläran* publiziert wurde. Hartmans Name war ihm also sicherlich bekannt.

Im Hinblick auf den Kontext der Philosophie Snellmans sind Lagus und Avellan die wichtigsten finnischen Kantianer. Beide gehörten zum Kreis der Lehrer Snellmans. Lagus hatte sich in Uppsala den Kantianern angeschlossen. Er wurde im Todesjahr Porthans 1804 Professor der Philosophie.²⁰⁷ Lagus' Kantianismus erwies sich für dessen Karriere als unproblematisch, denn er distanzierte sich von radikalen Standpunkten. Später verteidigte Lagus Kant gegen Schelling und J.G. Fichte in seiner Dis-

¹⁹⁹ Klinge et al 1987: S. 718.

²⁰⁰ Oittinen 2007d: S. 4; Oittinen 1979: S. 102.

²⁰¹ Oittinen 2004: S. 99.

²⁰² Koskimies 1956: S. 323–324; Karkama 2001: S. 45.

²⁰³ Oittinen 1979: S. 104, 115.

²⁰⁴ Oittinen 2007a: S. 13, 25; 1979: S. 118, 120, 125.

²⁰⁵ Oittinen 2007a: S. 2, 6; 1979: S. 121, 132.

²⁰⁶ Harva 1935: S. 23–24; Rein 1908: S. 267; 1981a: S. 51.

²⁰⁷ Harva 1935: S. 6, 9.

sertation für die Professur. Lagus bestimmte als erster finnischer Philosoph die Differenz zwischen Kant und den deutschen Idealisten genau

Avellan, seit 1812 Professor für Geschichte, beschäftigte sich auch für kurze Zeit mit Kant. Seine philosophische Tätigkeit war aber sehr vielseitig und später wurde er Hegel-Anhänger. Avellan war kein selbständiger oder schöpferischer Denker.²⁰⁸ Im Norden leistete er jedoch Pionierarbeit in der spekulativen Philosophie. Er war einer der ersten Kenner der Philosophie Hegels und schon 1827 veröffentlichte er Schriften über Hegel auf Schwedisch.²⁰⁹ Seine Dissertation von 1827 war die erste Dissertation über Hegel in schwedischer Sprache. Als Snellman sein Studium in Turku begann, war Avellan Rektor der Universität.

Für den Kontext der frühen Schriften Snellmans ist auch Kiesewetter zu erwähnen. Die Übersetzung von Kiesewetters Lehrbuch der Logik ins Schwedische wurde 1806 in Turku publiziert. Vor Snellmans *Versuch einer Darstellung der Logik* und *Logiklehrbuch* fand der Logik-Unterricht in Finnland auf der Grundlage von Kiesewetters Lehrbuch statt.²¹⁰ Snellman knüpfte mit seinem ersten Werk zur Logik an Kiesewetters Logik an.²¹¹

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts traten gustavianische Ideale und französische Tradition in Schweden in den Hintergrund. Im Verlauf des ersten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts wurde die Romantik zur dominierenden Denkrichtung, in der Philosophie also z.B. Schellings Systementwurf.²¹² In Finnland dauerte die gustavianische Tradition dagegen länger an und die Romantik konnte hier niemals eine dominierende Position erlangen.²¹³ Der aufgeklärte Neuhumanismus blieb in Finnland vorherrschend, insbesondere wegen der Tätigkeit und Wirkung Porthans. Die meisten romantischen Ideen kamen durch die literarisch-politische Gesellschaft "Turkuer Romantik" nach Finnland. Die kurzlebige Gesellschaft hatte jedoch keine nachhaltige Wirkung auf die finnische Philosophie.²¹⁴ Die Gesellschaft gehörte aber auch zu den Geburtsstätten der Fennomanie und die dort formulierten nationalistischen Ideen hatten Einfluss auf Snellmans Auf-

²⁰⁸ Rein 1908: S. 305; Väyrynen 1992: S. 106.

²⁰⁹ Lehmusto 1923b: S. 64.

²¹⁰ Oittinen 2007d: S. 31.

²¹¹ *Versuch einer Darstellung der Logik*, V, *SAI* S. 63–64/*KTI* S. 240.

²¹² Manninen 1987b: S. 37–38. Bis in die 1840 Jahre hinein hatte Schellings Philosophie den größten Einfluss auf die schwedische Philosophie. Alavuotunki 1980: S. 139.

²¹³ Oittinen 2007d: S. 3.

²¹⁴ Väyrynen 1992: S. 24.

fassung des Nationalismus.²¹⁵ Snellman war auch in der "Samstagsgesellschaft" tätig, die die Fennomanie in den 1830er Jahren förderte.

Die Diskrepanz zwischen Finnland und Schweden in der Aneignung der Romantik basiert auch auf dem Ergebnis des Krieges 1808–09. Aus schwedischer Perspektive war dieser Krieg eine gewaltige Niederlage, und die erschütterte Stimmung nach dem Krieg bildete einen fruchtbaren Boden für die Romantik. Für Finnland war das Ergebnis des Krieges von gegenteiliger Bedeutung, obgleich es eine Weile dauerte, bis das verstanden wurde. Besonders aus der Sicht der Universität waren die ersten Jahre unter russischer Herrschaft eine gute Zeit. Die finanzielle Unterstützung des Staates für die Universität wurde erhöht und neue Positionen und Stellen wurden eingerichtet. Das Ziel dieses Einsatzes war die Erhöhung des wissenschaftlichen Niveaus der Universität, damit sie für ausländische Studenten attraktiver würde. Doch die Bedeutung des Krieges 1808–09 darf auch nicht übertrieben werden. Die Universität war nämlich während der 1810er Jahre "schwedischer" als während der 1800er oder 1790er Jahre.²¹⁶ Ein wichtiger Grund für die Verlegung der Universität war eigentlich die kulturelle Verbundenheit zwischen Turku und Schweden.²¹⁷

Ein anderer wichtiger Grund für den Unterschied zwischen Finnland und Schweden war die Tatsache, dass die Romantik mit der früheren "finnisch-Porthanschen" Kombination von Neuhumanismus und Aufklärung gewissermaßen im Widerspruch stand.²¹⁸ Mit dem Ausdruck "Neuhumanismus" ist hier eine Denkweise gemeint, die sich auf die Idee der Humanität bezieht. Vor allem Herders Ideen beeinflussten den finnischen Neuhumanismus. Herder hatte in seinen Spätwerken Kritik an Kant geübt und war daher auch für den finnischen "Anti-Kantianismus" interessant.

Wenn Snellman von Schellingianern im Norden spricht, gehören zu dieser Gruppe Bergbom, Hwasser, Atterbom, Arwidsson und vielleicht auch Höijer. Im Verhältnis zu Snellmans eigener Philosophie ist Bergbom vielleicht der interessanteste Anhänger der Philosophie Schellings. Bergbom, seit 1823 Professor für Theoretische Philosophie, wird im Vorwort zur Schrift *Idee der Persönlichkeit* als Repräsentant von Fichtes System bezeichnet. Neben J.G. Fichte und Schelling kannte er auch Hegels und Schopenhauers Ideen. In der von Bergbom gegründeten Zeitschrift *Mnemosyne* wurden

²¹⁵ Manninen 1987b: S. 18.

²¹⁶ Klinge et al. 1989: S. 55, 66.

²¹⁷ Trotz des großen Brandes in der Stadt Turku wäre es günstiger gewesen, die Universität in Turku wiederaufzubauen. Klinge et al. 1989: S. 90.

²¹⁸ Karkama 2001: S. 48–49.

philosophische Texte zur Philosophie Schellings veröffentlicht.²¹⁹ In *Mnemosyne* verflochten sich auch romantische und nationale Themen.

Ein anderer für Snellman wichtiger und einflussreicher Schellingianer war Hwasser – ein schwedischer Arzt, der seit 1817 als Professor für Praktische Medizin in Turku wirkte und 1830 Professor der Medizin an der Universität Uppsala wurde. Neben der Ausübung empirisch-praktischer Medizin versuchte Hwasser auch, ein umfassendes idealistisches Denksystem zu entwerfen. Schellings und Hegels Philosophien beeinflussten dieses System, Hwasser stimmte Schelling und Hegel jedoch nicht in allen Punkten zu.²²⁰ Als politischer Denker war er konservativ und nahm – neben Snellman und Arwidsson – an der öffentlichen Diskussion über die politische Lage Finnlands (Kap. 2.5.2.) teil. Snellman hörte u.a. Hwassers Vorlesungen über Schellings Naturphilosophie,²²¹ und Hwasser gehörte auch zu Snellmans Bekanntschaften. Mit Hwassers Hilfe wurde Snellmans erster Text außerhalb von Finnland publiziert.

Bei Snellman steht die Kritik an den Philosophen des Deutschen Idealismus vor Hegel nicht im Mittelpunkt. Das ist von entscheidender Bedeutung für die nachfolgende systematische Untersuchung der Persönlichkeitsphilosophie. Der Vorrang von Hegels Philosophie vor der romantischen Philosophie musste nicht so stark betont werden, weil die Romantik in Finnland nicht tief verwurzelt war. Kants Philosophie wurde in Finnland als Aufklärungsphilosophie ausgelegt und Hegels Philosophie folglich als Lösung für Kants Fragestellungen angesehen.²²² Snellman war – wie mir scheint – zur Zeit der *Idee der Persönlichkeit* mit Kants Philosophie nicht weitergehend vertraut, wohingegen er dessen Philosophie später als Professor gründlich studierte.²²³ Seine Rezeption der Philosophie Kants unterscheidet sich jedoch deutlich von seiner Hegel-Rezeption: Kant war für ihn in erster Linie eine historische Figur.

Snellmans Deutung des Deutschen Idealismus vor Hegel bildet sich im Laufe seines Studiums heraus und ist ferner durch drei Merkmale charakterisiert. Erstens versteht Snellman Hegels Philosophie wesentlich als absolute Philosophie. Die früheren philosophischen Systeme bilden die Stufen der Dialektik, die sich in der spekulativen Philosophie Hegels vollendet. Wahrheit kann auch in früheren Systemen gefunden werden, aber diese Wahrheiten sind auch im System des Berliner Meisters aufgeho-

²¹⁹ Rein 1908: S. 295.

²²⁰ Rein 1981a: S. 52.

²²¹ Salomaa 1948: S. 24. Man hat leider keine Informationen über Snellmans Eindruck von Hwassers Vorlesungen. Rein 1981a: S. 54.

²²² Väyrynen 1992: S. 24.

²²³ *Vorlesungen 1856–63, SALX* S. 590–615/*KT16* S. 49–80.

ben und enthalten. Snellman gelangt zu der Einsicht, daß z.B. die Bedeutung der Logik Kants vollständig erst durch ihre Aufhebung in Hegels Logik erkannt werden kann.²²⁴

Zweitens verbindet Snellman seine Kritik an Schelling und anderen Romantikern mit seiner Kritik an Pietismus, Dogmatismus und Konservatismus. Dieser Teil der Kritik ist philosophisch interessanter als der geschichtliche Teil und er ist mit einigen Fundamenten des Gedankengebäudes von Snellman eng verbunden. Zu diesen Fundamenten gehört die Bestimmung der menschlichen Freiheit samt der Bestimmung der Differenz zwischen Vernunft und Glauben (Kap. E.1.6.).

Drittens war Snellmans Einstellung zu Schelling nicht ausschließlich kritisch, obwohl er Schelling heftig kritisiert. Nach Ansicht von Manninen hat Snellman u.a. seine Kunsttheorie weitgehend von Schelling übernommen.²²⁵ In der *Idee der Persönlichkeit* greift Snellman ebenso Ideen auf, die ihren Ursprung in Schellings Philosophie haben. Im Allgemeinen ähnelt Snellmans Auffassung der Romantik gewissermaßen der linkshegelianischen Betrachtungsweise. Denn obschon die Linkshegelianer Hegels Kritik an der Romantik annahmen, wurde diese Kritik neu interpretiert.²²⁶ Snellmans Stellung zu Schelling ähnelt beispielsweise der von Feuerbach: beide übernahmen Ideen Schellings, übten jedoch gleichzeitig Kritik an ihm.²²⁷ Dabei muss auch berücksichtigt werden, dass Hegel im deutschsprachigen Europa noch während der 1820er Jahre gelegentlich als Schellingianer gegolten hatte. Auch in Finnland war der Unterschied zwischen Schelling und Hegel zur Studienzeit Snellmans nicht so eindeutig bestimmt.

2.1.2. Die Finnische Rezeption der Philosophie Hegels

Der Hegelianismus entwickelte sich in Finnland gegen Ende der 1820er Jahre zur führenden Denkrichtung. Weder Romantik noch Kantianismus hatten jemals eine entsprechende Position erlangt. Der Hegelianismus spielte in Finnland auch eine größere Rolle als in Russland oder in anderen nördlichen Ländern. Der wichtigste Grund für den Erfolg des Hegelianismus in Finnland war vermutlich die politische Botschaft der Philosophie Hegels: Hegels "Realismus" passte gut zum finnischen politischen Zustand.²²⁸ Neben dem Hegelianismus erhielt sich die Tradition des deutschen Neuhumanismus

²²⁴ Patoluoto 1984: S. 132.

²²⁵ Manninen 2007b: S. 50.

²²⁶ Breckman 2006: S. 68. Hegel und die Linken waren z.B. in der Frage nach der Bedeutung des Symbols nicht einer Meinung (S. 75). Die Romantiker maßen wiederum dem Symbol Wichtigkeit bei.

²²⁷ Breckman 1999: S. 127.

²²⁸ Manninen 1984b: S. 238.

und beide Traditionen verflochten sich auch. Ein Beispiel dafür ist die Philosophie Snellmans (s. Kapitel E.3.4.).

Der Begriff "Finnischer Hegelianismus" soll in diesem Kontext in einem umfassenden Sinn verstanden werden: er bezeichnet hier solche Denkweisen, die in Verbindung zu Hegels Denken stehen und der Philosophie Hegels in Kernfragen zustimmen. Diese Verbindung kann aber sehr komplex sein, was zur Folge hat, dass die finnischen Hegelianer keine einheitliche Gruppe bilden.²²⁹ Die These vom Hegelianismus als dominierender Denkrichtung in Finnland zwischen den 1830er und 1850er Jahren bedeutet, dass die Grundstimmung der finnischen akademischen Diskussion hegelianisch geprägt war. Es wäre jedoch eine irreführende Behauptung, dass diese Diskussion durch Hegel bestimmt wurde.²³⁰ Vielmehr bildete Hegels Philosophie den Grund für divergierende Standpunkte. Dabei müssen auch Unterschiede in der Fachkenntnis in Rechnung gestellt werden: so gehörte Snellman zu den finnischen Sachkundigen für die Philosophie Hegels, während viele andere finnische Hegelianer – wie zum Beispiel Laurrell – eigentlich Eklektiker waren. Und selbst Snellmans Kenntnisse der Ästhetik Hegels scheinen – folgt man Karkama – begrenzt gewesen zu sein.²³¹

Die Verfügbarkeit der Werke Hegels beeinflusste die frühe finnische Rezeption seiner Philosophie: im Vergleich zu deutschen Zeitgenossen mussten die Finnen Hegel ursprünglich ohne vollkommenen Apparat beurteilen. Die Tatsache, dass während der 1820er Jahre in Finnland Hegels Logik im Mittelpunkt des Interesses stand, folgte zum Teil daraus, dass Hegels Werke zur Logik Finnland relativ früh erreichten. Nach Manninen basierte Snellmans Auffassung von Hegels Religionsphilosophie vor der Tübinger Zeit vorwiegend auf Hegels Logik;²³² Snellman habe also sein Verständnis für die Religionsphilosophie Hegels ohne Kenntnis der *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1832) gebildet. Mit diesem Werk machte er sich erst in Tübingen vertraut.²³³

²²⁹ Karkama 2001: S. 290. Manninen (1983: S. 192–194) hat eine Liste der Werke der finnischen Hegelianer aufgestellt.

²³⁰ Karkama 2001: S. 301; Kuisma 2002: S. 19.

²³¹ Karkama 2001: S. 290. Lehmusto (1923b: S. 171) ist zwar anderer Meinung.

²³² Manninen 1987b: S. 41–42.

²³³ Manninen 1987b: S. 176. Neben der Logik hatte Snellman vermutlich auch Zugang zu Hegels *Geschichte der Philosophie*, in der Hegel stellenweise auch seine Religionsphilosophie darstellte. Hinsichtlich der Auffassung Hegels vom Luthertum zitierte JVS nämlich Hegels *Philosophie der Geschichte III* im dritten Heft von *Spanska Flugan*. "Eine aktuelle Frage", *Spanska Flugan*, *Sectio ultima*, S. 185/KT2 S. 485 (Fußn. 2.); *Geschichte der Philosophie III*, W20, S. 51–52 (WF15: S. 256–257). JVS macht leider keine exakten Angaben zur Quelle dieses Zitats. Er muss jedoch sicher vor seiner Zeit in Tübingen darauf gestoßen sein, denn das dritte Heft von *Spanska Flugan* erschien zwar 1841, war aber schon früher fertig.

Man kann eigentlich nicht sagen, wer der "erste" finnische Hegelianer war. Sundvall war wahrscheinlich der erste, der Hegels Philosophie im akademischen Rahmen vortrug.²³⁴ Der Kantianer Palander, der 1814 nach Lagus Professor für Theoretische Philosophie wurde, kannte Hegels *Große Logik* schon früher.²³⁵ Nach Meinung von Snellman herrscht die Philosophie Hegels in Finnland seit 1824–25 vor.²³⁶ Falls Snellman auf Tengström hinweist, würde diese Aussage bedeuten, dass Tengström schon als Dozent der Literaturgeschichte Vorlesungen über Hegel hielt. Jedenfalls war die Philosophie Hegels zu Beginn der 1820er Jahre in Finnland bekannt: *Rechtsphilosophie* und *Enzyklopädie* waren schon in 1821 in Turku erhältlich.²³⁷

Neben Snellman spielte J.J. Tengström die wichtigste Rolle für den Aufstieg des Hegelianismus in Finnland. Tengström, dessen Onkel Jacob nach Porthan der einflussreichste finnische Akademiker war, studierte in Uppsala 1803–04 bei Boëthius und Höijer. Möglicherweise hatte er schon dort im Unterricht bei Höijer von Hegel gehört. Auch während seiner Reise durch Europa in den Jahren 1817 bis 1819 dürfte Tengström auf Hegels System aufmerksam geworden sein.²³⁸ Seit 1828 war er Professor für Praktische Philosophie.²³⁹ Als Lehrer war Tengström fleißig und mitreißend; dagegen waren seine schriftlichen Verdienste in der Philosophie nicht groß, was er auch selbst bereute.²⁴⁰

Wie bei Snellman (Kap. A.1.) findet man auch bei Tengström einen praktischen Zug: er verbindet sein philosophisches Werk mit dem Nationalbewusstsein und orientiert sich an der Praxis. Er versuchte, Hegels philosophische Einsichten für die politische Lage Finnlands fruchtbar zu machen, bestimmte beispielsweise den Begriff des Patriotismus anders als Hegel und akzentuierte die Bedeutung der allgemeinen Bildung.²⁴¹ Andererseits vermied Tengström risikoreiche Themen: seine Hegel-Deutung war politisch zurückhaltend und er behandelte weder Finnland noch Russland in seinen Vorlesungen über den Staat.²⁴² Er bezog auch nicht Stellung zum Verhältnis zwischen

²³⁴ Laut Nervander führte Sundvall Hegels Philosophie in Finnland ein. "J.J. Nervander–Snellman 1833 [Brief]", *SAI* S. 500–501/*KTI* S. 90–91; Lehmusto 1923a: S. 185–186.

²³⁵ Rein 1908: S. 289–290; Lehmusto 1923b: S. 64; Manninen 1987b: S. 35–36.

²³⁶ *IP*, V, *SAII* S. 197/*KT3* S. 60.

²³⁷ Manninen 2007b: S. 3.

²³⁸ So hat Rein (1908: S. 306) behauptet. Manninen (1983: S. 134–135) bemerkt, dass Rein keinen Beweis für diese Behauptung liefert. S. a. Väyrynen 1992: S. 54.

²³⁹ 1830 wurden die Professuren für Theoretische und Praktische Philosophie vereinigt.

²⁴⁰ "J.J. Tengström–Snellman 20.6.1844 [Brief]", *SAIV* S. 598/*KT6* S. 374; Lehmusto 1923b: S. 67; 1923a: S. 186; Rein 1981a: S. 53; Manninen 1983: S. 146; Väyrynen 1992: S. 61.

²⁴¹ Manninen 2007b: S. 32–34.

²⁴² Jalava 2005: S. 127; Manninen 2007b: S. 9, 37, 49. Es wäre politisch sehr risikoreich gewesen, dieses Thema Anfang der 1830er Jahre in Finnland öffentlich zu erörtern. In Helsinki war die Aufregung groß

Hegels Staatsbegriff und den konkreten politischen Verhältnissen im damaligen Finnland. Während der 1830er Jahre wurde Tengström zu einer der Zentralfiguren der Samstagsgesellschaft und sein Haus diente auch als Treffpunkt der Gesellschaft.²⁴³ Tengström gab die Professur 1848 auf und hoffte, dass Snellman sein Nachfolger werden würde. Dieser Wunsch erfüllte sich damals noch nicht.

Tengström hat einen nachhaltigen Einfluss auf die Herausbildung der philosophischen Positionen Snellmans. Als Professor ersetzte Tengström den Kantianismus und die Tradition der Naturrechtstheorien in Finnland durch die Philosophie Hegels.²⁴⁴ Der Einfluss der schwedischen Romantiker und Schellings auf Tengström blieb ziemlich gering.²⁴⁵ Hegel war ihm in der Philosophie das wichtigste Vorbild. Im Hinblick auf unsere Abhandlung ist es von Nachteil, dass Tengström keine Schriften über Hegel veröffentlichte. In seinen Publikationen kommt Hegels Name sogar gar nicht vor.²⁴⁶ Dennoch hatte Snellman im Vorwort zur *Idee der Persönlichkeit* erstaunlicherweise behauptet, dass Finnland Tengström die Aufnahme der Philosophie Hegels verdankt.²⁴⁷ Sowohl Snellmans Zeitgenosse Cygnaeus als auch später Lehmusto haben das als eine Übertreibung der Rolle Tengströms angesehen.²⁴⁸

Im Großen und Ganzen ist es schwierig festzustellen, wie tiefgehend Tengströms Vorstellung von der Philosophie Hegels eigentlich war.²⁴⁹ In jedem Fall war Hegels Einfluss auf Tengström sehr groß.²⁵⁰ Manninen und Väyrynen weisen auf die systematische Natur der Vorlesungen Tengströms hin, deren Ursprung in der Philosophie Hegels liegt.²⁵¹ Meiner Ansicht nach kann man diese Systematik als ein Beispiel für den Einfluss Tengströms auf Snellman interpretieren. Tengström stellte Hegels Rechtsphilosophie, Psychologie und Logik dar,²⁵² und alle diese Themengebiete erläuterte Snellman später in seinen Schriften. Diese drei Teilbereiche des Systems machen

wegen des polnischen Volksaufstands, die politische Stimmung war sehr angespannt. Andererseits wird auch Preußen nicht in Hegels *Rechtsphilosophie* abgehandelt. Es ist klar, dass das Russland der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der moderne Staat im Sinne Hegels weit auseinander lagen.

²⁴³ Alle drei Philosophen der Samstagsgesellschaft waren Hegelianer. Tengström war im Vergleich zu den anderen Mitgliedern der Gesellschaft sehr viel älter. Die ehemaligen Mitglieder der Turku-er Romantik, Tengströms Zeitgenossen, engagierten sich nicht für die Samstagsgesellschaft. Manninen 1983: S. 142.

²⁴⁴ Manninen 2007b: S. 27.

²⁴⁵ Manninen 2007b: S. 27.

²⁴⁶ Manninen 2007b: S. 4. Es ist eine Reihe von Notizen über Tengströms Vorlesungen vorhanden, die seine Hegel-Deutung erläutern. Manninen 1983: S. 138–140.

²⁴⁷ *IP*, V, *SAII* S. 197/*KT3* S. 60.

²⁴⁸ Lehmusto 1923b: S. 66–67; "F. Cygnaeus–Snellman 18.4.1842 [Brief]", *SAII* S. 654/*KT3* S. 438. Auch nach Manninen (2007b: S. 4) übertreibt JVS die Rolle Tengströms möglicherweise.

²⁴⁹ Besonders Manninens Artikel "Miten oppi modernista valtiosta syntyi Suomessa" (2007b) hat neue Information zur Tengströms Hegel-Deutung ins Licht gebracht.

²⁵⁰ S. z.B. "J.J. Tengström–Snellman 1.11.1845 [Brief]", *SAI* S. 578/*KT8* S. 264.

²⁵¹ Manninen: 2007: S. 5; Väyrynen 1992: S. 33.

²⁵² So JVS: *IP*, V, *SAII* S. 197/*KT3* S. 60.

den Inhalt seines *Elementarkurses* aus. Tengström akzentuierte auch die Tragweite der Logik bei Hegel, was auch Snellmans Hegel-Deutung von Anfang an prägte.²⁵³

Tengströms Vorlesungen basierten auf Hegels *Enzyklopädie* und vor allem auf der Einleitung in die *Enzyklopädie*.²⁵⁴ Tengström legt Hegels Text zwar zugrunde, folgt aber nicht immer exakt dessen Gedankengang. Neben der von Hegel stammenden Grundstruktur stellt Tengström seine eigenen Ideen dar, aber meistens vermengen sich Tengströms Aussagen mit denen von Hegel. Er bringt auch seine Kritik an Hegel indirekt zum Ausdruck.²⁵⁵ Möglicherweise beeinflusste auch dieser Stil Tengströms Snellmans Darstellungsweise, da er ebenfalls selten direkt auf Hegel hinweist.²⁵⁶

Auch Tengströms Sohn Robert gehörte zum Freundeskreis von Snellman. Robert hatte 1843 Michelets Vorlesungen in Berlin gehört und veröffentlichte 1846 zwei Dissertationen, in denen er Probleme der Ästhetik Hegels behandelte und der finnischen Öffentlichkeit Hegels Theorie des Epos vorstellte.²⁵⁷ Er versuchte, die Philosophie Hegels auf eine Weise zu erneuern, die sich dem linkshegelianischen Denken annähert. Als Quellen bezog er sich vor allem auf Werke von Vertretern des "Zentrums" der Hegel-Schule: Rosenkranz und Michelet sowie auch Ruges Werk zur Ästhetik.²⁵⁸ Das führte zu einer öffentlichen Auseinandersetzung zwischen ihm und Snellman in der zweiten Hälfte der 1840er Jahre.²⁵⁹ In dieser Auseinandersetzung wurde Hegels Geschichtsphilosophie mit einer Diskussion über die finnische Vorgeschichte in Zusammenhang gebracht. R. Tengströms philosophischer Standpunkt gehörte zu den radikalsten in Finnland während der 1840er Jahre,²⁶⁰ und neben seiner Auseinandersetzung mit dem Hegelianismus war er auch als nationaler Impulsgeber aktiv. Er starb aber schon 1847, nur 24 Jahre alt. Seine wissenschaftlich-literarische Tätigkeit erstreckte sich also nur über einen Zeitraum von drei Jahren.²⁶¹

Neben Tengström werden im Vorwort zur *Idee der Persönlichkeit* auch Sundvall und Laurell als Hegelianer bezeichnet.²⁶² Der an der Theologischen Fakultät

²⁵³ Väyrynen 1992: S. 33–34.

²⁵⁴ Manninen 2007b: S. 13; 1983: S. 138.

²⁵⁵ Manninen 2007b: S. 29.

²⁵⁶ Im Allgemeinen gibt JVS häufig seine Quellen nicht explizit an. Karkama 1989a: S. 308.

²⁵⁷ Karkama 2001: S. 272.

²⁵⁸ Manninen 1983: S. 171.

²⁵⁹ Tengströms Schriften wurden u.a. in *Joukahainen, Fosterländskt Album* und *Helsingfors Morgonblad* publiziert. Snellmans Schriften wurden in *Saima* veröffentlicht.

²⁶⁰ Oittinen 2006: S. 58; Manninen 1983: S. 179.

²⁶¹ Karkama 1993: S. 111.

²⁶² *IP*, V, *SAII* S. 197–198/*KT3* S. 60.

lehrende Sundvall versuchte, die theologische Morallehre durch die Philosophie Hegels zu begründen. 1832 publizierte Sundvall eine Dissertation über das Wesen des Bösen, die von Göschel in den *Berliner Jahrbücher(n)* und von Snellman in *Spanska Flugan* rezensiert wurde.²⁶³ Die Dissertation gründete sich auf Hegels Philosophie, wich aber auch stellenweise vom Vorbild Hegels ab.²⁶⁴ Sundvall galt als hoffnungsvolles junges Talent, konnte die hohen Erwartungen aber niemals erfüllen.²⁶⁵

Laurell war vor allem als Theologe und Pädagoge tätig und interessierte sich sowohl für Schelling als auch für Hegel. In seiner Dissertation für eine Dozentur in Theoretischer Philosophie von 1826 behandelte er noch die Philosophie Schellings; danach fokussierte er sich auf Hegels Philosophie, insbesondere Phänomenologie und Logik. Neben Snellman und Avellan veröffentlichte er Schriften über Hegel in schwedischer Sprache. Seine Zeitgenossen hielten Laurell für einen der begabtesten finnischen Intellektuellen seiner Zeit. Er wendete erstmals in Finnland Hegels Dialektik für die Grundlegung einer Theorie der Pädagogik an.²⁶⁶ Nach Ansicht von Väyrynen war er "[...] in Finnland – und offenbar auch international – der Erste, der so die pädagogische Relevanz der hegelschen Dialektik umfassend durchschaut".²⁶⁷ Im Unterschied zu Snellman war die Nationalität jedoch kein Moment seiner Bildungsphilosophie, weshalb deren Behandlung abstrakter blieb als bei Snellman.²⁶⁸ Dennoch kann Laurell als Vorläufer der Bildungsphilosophie Snellmans bezeichnet werden.

Später konzentrierte sich Laurell auf die Theologie und gab die Philosophie auf. Er gab auch den Hegelianismus auf, weil die Philosophie Hegels seiner Ansicht nach irreligiös war. In zwei Rezensionen kritisierte Snellman 1847 Laurell scharf als Anhänger des Klerikalismus. Väyrynen hat darauf hingewiesen, dass ein gewisser Dualismus zwischen Allgemeinheit und Einzelheit die Hegel-Deutung Laurells prägt,²⁶⁹ Snellmans Standpunkt hingegen ist durch die Ablehnung aller Dualismen charakterisiert.

²⁶³ "Sundvall-Rezension", *SAI* S. 186–192/*KT2* S. 23–31. Die beiden Rezensionen waren positiv. JVS fand Sundvalls Dissertation offenbar interessant: das erste Heft von *Spanska Flugan* erschien erst 1839, als dieselbe ja keine neue Publikation mehr war. JVS erörterte Sundvalls Werk auch in seinen Vorlesungen über Psychologie (*Vorlesungen 1835–37*, *SAI* S. 597–600/*KT1* S. 323–326 (§9–§17).

²⁶⁴ Murtorinne 1985: S. 84.

²⁶⁵ Rein 1981a: S. 54; Lehmusto 1923a: S. 186.

²⁶⁶ Väyrynen 1981: S. 25; 1992: S. 62.

²⁶⁷ Väyrynen 1992: S. 82.

²⁶⁸ Väyrynen 1992: S. 105.

²⁶⁹ Väyrynen 1981: S. 70.

2.1.3. Snellmans Charakter und Studium der Philosophie

In den vorherigen Kapiteln haben wir den allgemeinen Charakter der finnischen Rezeption des deutschen Idealismus diskutiert. Bevor ich zu den philosophischen Werke Snellmans übergehe, beantworte ich nun zunächst die Frage, warum und wie Snellman sich überhaupt für Philosophie – und die Philosophie Hegels insbesondere – interessierte. Meine Antwort umgreift drei Aspekte.

Der erste Aspekt betrifft Snellmans familiären Hintergrund. Die Familie Snellman ist ein altes wohlhabendes Geschlecht ostbottnischer Herkunft. Der Anteil der Pfarrer in der Familie war hoch: neun Mitglieder in Snellmans Generation waren Pfarrer. Das ostbottnische Umfeld bildete einen fruchtbaren Boden für die geistige Bildung: zusammen mit dem Außenhandel erreichten die ausländischen Denkrichtungen die Region ziemlich früh und umfangreiche Bibliotheken boten gute Möglichkeiten zum Selbststudium.²⁷⁰ Die ostbottnische Kultur ermutigte ferner zu Selbständigkeit und Ehrgeiz.²⁷¹ Ostbottnien war auch eine wirtschaftlich gut entwickelte Region und der finanzielle Wohlstand hatte der Familie Snellman gute Bildungschancen eröffnet. Ostbottnien stand in enger Beziehung zu Schweden und viele junge Männer aus Ostbottnien zogen die Universität Uppsala oder die Universität Turku für ihr Studium vor.

Nach Snellmans eigener Darstellung entflammte das Vorbild seines Vaters seine Begeisterung für Philosophie. Der Schiffskapitän C.H. Snellman lässt sich als ganz eigentümlicher Denker beschreiben. Er hatte in Uppsala bei Boëthius studiert, brach sein Studium jedoch ab und studierte selbständig weiter. Er interessierte sich besonders für Religionsphilosophie und vor allem Mystiker wie E. Swedenborg und J. Böhme hatten Einfluss auf seinen philosophischen Standpunkt. Er fasste seine religionsphilosophischen Grundideen in seinem Hauptwerk (*Kathechismus*) zusammen (1829). Er hatte auch Ideen für eine Fortsetzung des Werkes entwickelt,²⁷² die aber nicht realisiert wurde.

Unter dem Einfluss seines Vaters lernte der junge Snellman auch Swedenborgs Ideen kennen. Er hatte sicherlich auch schon – direkt oder indirekt – Kants und J.G. Fichtes Ideen kennengelernt. Es gibt zwei Schriften aus seiner Studienzeit, in

²⁷⁰ Savolainen 2006c: S. 7–9.

²⁷¹ Ostbottnien hatte eine lange Tradition im Kampf gegen Unterdrückung. Der sog. Keulenkrieg (1596–97) brach z.B. in Ostbottnien aus. Der Adelsstand hatte auch wenig Macht in der Region.

²⁷² "C.H. Snellman–Snellman 18.4.1854 [Brief]", *SAVI* S. 506–507/*KT12* S. 312.

denen der Einfluss des Vaters klar zu sehen ist.²⁷³ Auch die sogenannte ostbottnische Mystik beeinflusste Snellman; wieviel er tatsächlich über dieselbe wusste, ist jedoch unklar.²⁷⁴ Im Hinblick auf seine spätere Philosophie ist die ostbottnische Mystik nicht sonderlich wichtig, denn Snellman änderte seine Meinung in dem Maße, wie er sich als Denker verselbstständigte.

Snellmans Kritik am Swedenborgismus führte zu einer Diskussion mit seinem Vater und prägte die Entwicklung seines philosophischen Standpunktes, der später von Hegel determiniert werden wird. Snellman der Ältere nahm eine kritische Stellung zum hegelianischen Philosophieren ein und lehnte die spätere Persönlichkeitstheorie seines Sohnes ab.²⁷⁵ Trotz der widersprechenden philosophischen Standpunkte blieb die Beziehung zwischen Vater und Sohn doch immer eng und respektvoll und der Vater ermutigte seinen Sohn während seines Werdegangs.²⁷⁶

Snellmans Kritik am Swedenborgismus und seine Kritik an der Romantik verflochten sich stark ineinander. Wie bei den Linkshegelianern war Snellmans Kritik an der Romantik auch mit seiner Kritik am Pietismus eng verbunden. Auch C.H. Snellman hatte eine kritische Stellung zum Pietismus eingenommen. Snellman setzte sich vor allem in seinen Zeitungsartikeln mit dem Pietismus auseinander: so erörtert er u.a. im dritten Heft von *Spanska Flugan* den Charakter des finnischen Pietismus.²⁷⁷ Snellmans Text bringt sowohl seine Sympathie für die Pietisten zum Ausdruck als auch seine Anschauungen über die Mängel der Bewegung. Snellman betont, dass die Gefahr des willkürlichen Subjektivismus nicht nur den Rationalisten, sondern auch den Mystikern droht. Snellman achtet die pietistische Überzeugung, die seiner Ansicht nach mit dem Luthertum Hegels zusammenpasse.²⁷⁸ Die Pietisten akzentuieren die geistige Freiheit des Menschen und die persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch, die auch für Hegels Religionsphilosophie von Bedeutung sind. Später in der *Idee der Persönlichkeit* und auch in seinen "Schriften zur Straussdebatte" legt Snellman großen Wert auf die Bedeutung der persönlichen religiösen Überzeugung.²⁷⁹ Das Problem des Pietismus

²⁷³ Den Einfluss von Swedenborg kann man in der ersten und den Einfluss von Kant und J.G. Fichte in der zweiten Schrift dokumentieren. "Theosophie [Entwurf]" und "Die Idee [Entwurf]", *SAI* S. 415–416/*KTI* S. 28–30.

²⁷⁴ Luukkanen 1999: S. 83.

²⁷⁵ Z.B. "C.H. Snellman–Snellman 8.11.1828 [Brief]", *SAI* S. 395–396/*KTI* S. 37–38; Jalava 2005: S. 147.

²⁷⁶ Ein Beweis für Snellmans Respekt vor seinem Vater ist die Widmung im *Versuch einer Darstellung der Logik* (*SAI* S. 63/*KTI* S. 239).

²⁷⁷ "Eine aktuelle Frage", *Spanska Flugan, Sectio ultima*, *SAII* S. 184–191/*KT2* S. 484–489.

²⁷⁸ "Eine aktuelle Frage", *Spanska Flugan, Sectio ultima*, *SAII* S. 184–185/*KT2* S. 484–485.

²⁷⁹ "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 345–346, 352–354/*KT3* S. 304–305, 313–315; Alavuotunki 1984: S. 57.

liegt für Snellman darin, dass einige Pietisten sich vom irdischen Leben zurückziehen, obwohl auch die diesseitige Welt eine positive Seite hat. Snellman sieht allerdings voraus, dass der Extremismus der pietistischen Bewegung in Zukunft ein Ende finden würde. Snellmans Kritik am Pietismus hatte auch eine persönliche Seite. Mehrere seiner Verwandten und Freunde – einschließlich seiner Schwester und ihrer Familie – waren Pietisten. Während der 1830er und 1840er Jahre gab es auch an der Universität mehrere Pietisten, und Ostbottnien war einer der Stützpunkte des finnischen Pietismus. Snellman respektierte die Überzeugung der Pietisten jedoch immer und seine Kritik am Pietismus blieb immer sachlich.²⁸⁰

Für Snellmans Hegelianertum erweist sich seine Beobachtung des Desinteresses der Pietisten am irdischen Leben als wichtig. Ein wesentlicher Unterschied zwischen z.B. Schellings und Hegels Philosophie besteht in der Anwendbarkeit von Hegels Philosophie auf Fragen der Gesellschaft. Zwar ist das Verhältnis zwischen dem politischen Programm Snellmans und seiner akademischen Philosophie keineswegs eindeutig; grundsätzlich war für ihn aber die Möglichkeit der Gestaltung eines politischen Programms im Rahmen der Philosophie Hegels von besonderer Wichtigkeit. Letztendlich kommt er sogar zu der Überzeugung, dass die Spekulation immer in der Realität erprobt werden muss.²⁸¹ Schellings Philosophie z.B. ginge mit dieser Auffassung nicht eindeutig konform: Schelling nimmt eine kritische Haltung zum Staat im Allgemeinen ein.²⁸²

Ein Beispiel für Snellmans früher Kritik an der Romantik ist die Kritik an Atterbom in seinem ersten Text, der im Ausland publiziert wurde.²⁸³ Der Text bezieht sich auf die in der Pietismus-Diskussion zentrale Beziehung zwischen Glauben und Vernunft und folgt völlig Hegels Gedankengang. Atterbom war Schellings Freund und hatte auch Hegel getroffen. Für Atterbom war der Glaube eine höhere Erkenntnisform als die Vernunft. Für Snellman hingegen war die Vernunft die einzige philosophische Methode; mit Atterboms halbpoetischer Methode konnte man seiner Ansicht nach keine akzeptablen philosophischen Schlüsse ziehen.²⁸⁴ Snellman unterstreicht auch die Klarheit des philosophischen Gedankengangs, der auf einem logischen Apparat beruht. Die-

²⁸⁰ JVS betonte u.a. während der Straussdebatte, dass Kritik sich auf Sachfragen und nicht auf Personen richten sollte.

²⁸¹ "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 354/*KT3* S. 315. S. a. Salomaa 1944: S. 259.

²⁸² Pytkö 2004: S. 176.

²⁸³ Snellmans Texte wurden in *Svenska Litteraturföreningens tidning* publiziert (*SAI* S. 53–61/*KT1* S. 210–221). Der Gegenstand von Snellmans Kritik war Atterboms Werk *Studier till filosofiens historia och system*.

²⁸⁴ Rein 1981a: S. 102.

se beiden von Hegel stammenden Ideen gehören zu den Grundsteinen von Snellmans Persönlichkeitsphilosophie. Trotz seiner kritischen Einstellung ist Snellmans Beurteilung jedoch völlig sachlich und respektvoll gegenüber den Zwecken Atterboms. Basis für Atterboms Gedankengang war Schellings Philosophie, die Snellman aber nach Ansicht von Manninen nicht sonderlich gut kannte.²⁸⁵

In der Spätphilosophie Snellmans lassen sich dennoch durchaus auch einige Übereinstimmungen zwischen den Ideen Snellmans und Schellings aufzeigen. Nach Manninen greift Snellman in seinen Äußerungen über das Wesen des Bösen in der *Idee der Persönlichkeit* auf Gedanken von Schelling und Böhme zurück.²⁸⁶ Das ist interessant, sollte aber nicht überbetont werden: Schellings und Böhmes Antisubjektivismus, der sich von Hegels Theorie unterscheidet, hatte auf Snellman nur innerhalb der Diskussion der Hegelianer Einfluss. Für Snellman war Schellings *Freiheitsschrift* vor allem wegen des darin unternommenen Versuchs interessant, den Ursprung und das Wesen des Bösen zu bestimmen. Bei Hegel findet man wenig systematisches Material zu diesem Thema. Diese Punkte werden im Kapitel E.3.3. weitergehend diskutiert.

Snellmans persönliches Verhältnis zu religiösen Fragen ist eine sehr komplexe Frage. Snellman war kein Atheist. Anders als zum Beispiel bei Feuerbach findet man bei ihm auch keine leidenschaftliche Anti-Religiosität. Öffentlich und explizit bestritt er niemals die Existenz einer jenseitigen Gottheit.²⁸⁷ Wie Hegel führte Snellman das Leben eines ordentlichen Lutheraners.²⁸⁸ Bedeutsamer erscheint mir die Frage, ob Snellman überhaupt als Christ bezeichnet werden kann. Nach Oittinen übernimmt Snellman die übliche christliche Anschauung der christlichen Dogmen in der *Idee der Persönlichkeit* nicht.²⁸⁹ Nach Jalava fehlt dem Luthertum bei Snellman alle Jenseitigkeit.²⁹⁰ Nach Luukkanen vertritt Snellman einen gewissen religiösen Individualismus, dementsprechend ein Individuum selbst bestimmen kann, was christlich ist.²⁹¹

Auch hier stellt sich die bereits im ersten Hauptkapitel kurz diskutierte Frage, inwieweit Hegels Gedankengebäude überhaupt als "christlich" anzusehen ist.²⁹²

²⁸⁵ Manninen 1987b: S. 43–44.

²⁸⁶ Manninen 1992d: S. 680–681 (*SAII*). Snellman weist in diesem Werk vorwiegend auf Schellings *Freiheitsschrift* hin, auf die er indirekt schon durch Atterboms Philosophie gestoßen war. Manninen 1987b: S. 43–44. Ein anderer Zugang zum Thema Schelling und Böhme war Sigwart (z.B. *Das Problem des Bösen*, S. 238–248).

²⁸⁷ Alavuotunki 1984: S. 62.

²⁸⁸ Redding 2011: S. 50–51.

²⁸⁹ Oittinen 2007c: S. 12.

²⁹⁰ Jalava 2006: S. 77.

²⁹¹ Luukkanen 1999: S. 84.

²⁹² JVS bringt diese Frage u.a. in seinem in der Zeitschrift *Freja* erschienenen Artikel ("Hegel und Eos", *SAI* S. 230/*KT2* S. 74) zur Sprache.

und ob möglicherweise auch Snellmans Philosophie nur bedingt als christlich bezeichnet werden kann, da sie von hegelianischen Prämissen ausgeht.²⁹³ Vor dem Hintergrund des geschichtlichen Kontexts von Snellmans Schriften bildet dessen Zustimmung zu Hegels These der Harmonie zwischen Vernunft und Glauben das Kernstück einer Antwort. Er ist jedoch bereit, die christliche Theologie radikal umzuformulieren, um die Identität zwischen Philosophie und Religion herzustellen. Snellmans Position ähnelt deutlich der Position der Linkshegelianer, die auch als Humanisten statt als Christen beschrieben werden können.²⁹⁴

Der zweite Aspekt umfasst Ursachen, die mit der Universität Helsinki zu tun haben. Snellman begann sein Universitätsstudium 1822 in Turku, als er 16 Jahre alt war. Snellman erlebte Turku also niemals als finnische Hauptstadt. Allgemein gesprochen war die russische Zeit in der Akademie in Turku eine Zeit der Identitätskrise zwischen russischer und schwedischer Traditionen.²⁹⁵ 1822 herrschte in Turku eine Proteststimmung vor. Nur ein paar Monate zuvor war der Romantiker Arwidsson aus der Universität verwiesen worden, und die Absetzung von Arwidsson war nur ein Ereignis in einer ganzen Reihe von Konfrontationen zwischen der jüngeren Generation und den Behörden.²⁹⁶ Der Journalist und Dozent der Geschichte Arwidsson verband Romantik und Nationalismus in seiner Poesie. Im Jahre 1823 siedelte er nach Schweden über, wodurch die Stellung der Romantik in Finnland geschwächt wurde.²⁹⁷ Er antizipierte das nationale Programm Snellmans, war jedoch radikaler. Arwidsson und Snellman freunden sich später in Stockholm an.

Die ersten fünf Jahre studierte Snellman Theologie, um Pfarrer zu werden.²⁹⁸ Das Turku Theologische Seminar war mit der philosophischen Tradition eng verbunden, obgleich man während der 1810er Jahre versuchte, die philosophischen Elemente des theologischen Unterrichts zu reduzieren. Laurell und Sundvall gehörten zum Mitarbeiterstab der Fakultät. Snellman kam somit früh mit religionsphilosophischen Themen in Berührung.

²⁹³ Oeing-Hanhoff 1977: S. 379. Feuerbach u.a. betont diese Frage (*Philosophie und Christentum*, GW8, S. 246–247, 250). Reiff (1842: S. 591) formuliert seinerseits die Erwartung, dass die Spekulation einen persönlichen Gott im gewöhnlichen Sinne nicht konstruieren kann.

²⁹⁴ Brazill 1970: S. 53.

²⁹⁵ Savolainen 2006a: S. 3.

²⁹⁶ Eines der dramatischsten Ereignisse war der Mordversuch an Hwasser im Dezember 1821. Die Situation war teilweise sehr angespannt wegen der politischen Stimmung in Europa, die den Zar nervös gemacht hatte.

²⁹⁷ Manninen 1983: S. 128–129.

²⁹⁸ Sowohl die religiöse Denkweise seines Vaters als auch die finanzielle Lage der Familie Snellman beeinflussten Snellmans Entscheidung. Rein 1981a: S. 41.

1827 verließ Snellman, 21 Jahre alt, das Theologische Seminar und wechselte zur Philosophie. Bald interessierte er sich für Hegels Philosophie. Wie oben ausgeführt hatte Hegels Philosophie schon in der Mitte des Jahrzehnts an Einfluss gewonnen. Aber der Einfluss der Philosophie Hegels machte sich nun nicht nur in der Philosophie selbst, sondern in verschiedenen Fächern geltend. Die Verlegung der Universität nach Helsinki und die Ernennung von J.J. Tengström zum Professor verstärkten die Aneignung von Hegels Philosophie weiter.

Hegels Philosophie war jedoch nicht die einzige Alternative für Snellman. In den Jahren 1831 bis 1835 untersuchte Snellman auch Spinoza, Kant und Leibniz. Sein Freund Nervander hatte ihm die Philosophie von Herbart angetragen.²⁹⁹ Trotz dieser Alternativen entschied sich Snellman für Hegel.

Für sein 1831 abgelegtes Staatsexamen hatte Snellman Hegels Werke gründlicher als nötig durchgearbeitet. Er hatte bereits die *Phänomenologie*, die Tengström noch nicht gekannt hatte, und Gablers Kommentar zum Werk gelesen. Gabler hatte eine dreiteilige Darstellung der Psychologie Hegels geplant, von der nur der erste Teil 1827 veröffentlicht wurde. Er interpretierte die *Phänomenologie* als eine Propädeutik zum philosophischen System, und diese Auffassung über die Rolle der *Phänomenologie* hatte möglicherweise Einfluss auf Snellman (Kap. C.1.2.), obgleich sich die Idee auch bei Hegel selbst findet.

Zwischen 1831 und 1835 konzentrierte Snellman sich unter Tengströms Anleitung auf Hegels Philosophie. Er arbeitete Hegels Logik durch und studierte auch andere Teile des Systems.³⁰⁰ Während dieses Zeitraums entstand die Grundlage für Snellmans Hegel-Deutung. Sein erster hegelianischer Text ist aus dem Jahre 1832.³⁰¹ Der intensive Erkenntnisprozess erreichte seinen Höhepunkt in zwei kurzen Dissertationen (Kap. 2.2.1.).

Nach Meinung von Rein war Snellman kein Hegelianer orthodoxer Provenienz. Er interpretierte Hegels Philosophie vielmehr von Anfang an auf seine eigene Weise.³⁰² Wie schon im A-Teil und in der ersten Hälfte des B-Teils erläutert wurde, ist diese Behauptung problematisch, denn sie setzt eine genaue Bestimmung der Bedeutung des Begriffs "orthodoxer Hegelianismus" voraus.

²⁹⁹ "J.J. Nervander–Snellman 1833 [Brief]", *SAI* S. 500–501/*KTI* S. 90–91; "J.J. Nervander–Snellman 12.7.1833 [Brief]", *SAI* S. 506–507/*KTI* S. 98.

³⁰⁰ Rein 1981a: S. 100.

³⁰¹ Manninen 2007b: S. 8; "Snellmans Trinkspruch auf F. Cygnaeus im Juni 1832", *SAI* S. 487–488/*KTI* S. 74–75.

³⁰² Rein 1981a: S. 100–101. Vgl. Salomaa 1944: S. 263, 265. JVS "[...] fand zu seinem eigenen Denken durch ein intensives Hegel-Studium", so die Formulierung von Wilenius (1981: S. 11).

Meiner Ansicht nach ist die Frage entscheidend, ob Snellman von Anfang an mit den Zielen der Philosophie Hegels übereinstimmte. Ich würde sagen, dass Snellman mit diesen Zielen einverstanden war und der Unterschied zwischen Hegel und Snellman im Detail liegt. Folglich liegt Snellman von Anfang an auf derselben Linie mit solchen "orthodoxen" Hegelianern wie beispielsweise Michelet. Auch zum jungen Feuerbach gibt es eine Parallele: dieser gab sich wie der junge Snellman als kritischer Schüler Hegels zu erkennen.³⁰³

Snellman begann mit seinen philosophischen Publikationen erst relativ spät; die in seinen späteren Schriften im Mittelpunkt stehenden Fragestellungen hatte er hingegen also bereits relativ früh entwickelt.³⁰⁴ Grundlage dafür waren teilweise gerade die Modernisierungen, die das wissenschaftliche Niveau der Universität gehoben hatten. Die staatliche finanzielle Unterstützung für die Universität wurde erhöht, was zur Einrichtung neuer Lehrämter führte. In Finnland unterlagen Publikationen und akademischer Unterricht der Zensur; die Kontrolle der Akademiker war jedoch nicht besonders gründlich. Es war mithin in begrenztem Maß möglich, neue Ideen vorzulegen. Rosenkranz zeigte sich u.a. davon überrascht, dass die russische Regierung den Unterricht in Hegels Rechtsphilosophie erlaubte.³⁰⁵ Nach dem Krieg spielte die Akademie auch eine bedeutende Rolle in der Gesellschaft. Vor allem der Zar wollte sich der Loyalität der Universität versichern. Alle diese Umstände beeinflussten die Atmosphäre an der Universität und durch die Nachfrage nach einem modernen Weltbild eröffneten sich neue Möglichkeiten für Personen wie Snellman und Tengström. Später kam es zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Snellman und den Universitätsbehörden, aber während seiner Studienzeit traten die widersprüchlichen Anschauungen noch nicht hervor.³⁰⁶

Während sich das wissenschaftliche Niveau der Universität zur Studienzeit Snellmans erhöht hatte, war die Universität dennoch in vielerlei Hinsichten auch unfrei und sehr konservativ. Der Modernisierungsprozess und die Entwicklung zur akademischen Freiheit standen erst am Anfang. Nach Meinung von Rein waren die meisten Lehrer der Universität nicht besonders begabt oder kompetent und die Begabten standen unter Aufsicht.³⁰⁷ Auch Snellman schätzte nicht alle seine Lehrer gleichermaßen.³⁰⁸ Die

³⁰³ Breckman 1999: S. 94.

³⁰⁴ Ojanen 2002a: S. 73.

³⁰⁵ Manninen 1983: S. 145–146.

³⁰⁶ Snellmans Schwierigkeiten mit der akademischen Karriere in Finnland haben eine Parallele bei mehreren deutschen Linkshegelianern. Neureuter 1984: S. 518.

³⁰⁷ Rein 1981a: S. 27.

jungen Akademiker bemerkten, dass die Ämter nicht auf Grund der wissenschaftlichen Kompetenz der Kandidaten besetzt wurden. Es war nur eine Frage der Zeit, dass es zu Zusammenstößen zwischen den jungen Intellektuellen und den Behörden kam.³⁰⁹ Im Vergleich mit der Zeit in Helsinki führten die Studenten gegen Ende der Turku-er Zeit oft ein regelrecht verträumtes Leben.³¹⁰

Der dritte und letzte Aspekt hat mit Snellmans persönlichen Eigenschaften zu tun. Snellman hatte eine Neigung zu tiefgehendem philosophischem Denken.³¹¹ Er war bestrebt, sich eigenständig ein Bild über verschiedene Sachen zu machen und hatte auch die Geduld, die komplexen philosophischen Texte durchzuarbeiten.³¹² Auch das Erlernen von Fremdsprachen bereitete ihm keine Probleme.³¹³ Nach Ansicht von Oittinen war Snellmans Lebenseinstellung durch einen gewissen Anti-Eudämonismus geprägt.³¹⁴ Diese deontologische Einstellung zum Leben lehrte ihn Demut, die sich für die Aneignung der komplizierten Philosophie Hegels als hilfreich erwies. Snellman kämpfte sein ganzes Leben lang gegen Subjektivismus und Egoismus und wollte sich mit seiner Tätigkeit als Philosoph für die Gemeinschaft um ihn herum als nützlich erweisen.

Im Vergleich zu vielen anderen Philosophen änderte Snellman seine Meinungen nur selten. Er hatte auch den Mut, Hegel zu kritisieren. Snellman hatte zeitlebens eine Neigung zur Polemik und war außerdem ein ehrgeiziger Charakter. Hegels Philosophie fesselte ihn und erschien ihm auch als eine große Chance, denn nachdem Hegels Philosophie in Finnland im Laufe der 1820er Jahre bekannt geworden war, gab es zunächst nur wenige finnische Sachkundige für diese Philosophie und auch keine schwedischsprachigen Bücher über Hegel. Mithin überrascht es nicht, dass Snellmans Ehrgeiz geweckt war.

Das Grundziel der Philosophie Hegels, die Entzweiungen der Welt nach der Französischen Revolution zu überwinden, berührte Snellman tief.³¹⁵ Zwar war das Gefühl des Umbruchs in Finnland möglicherweise nicht so stark ausgeprägt wie in Mit-

³⁰⁸ Rein 1981a: S. 56.

³⁰⁹ Rein 1981a: S. 64.

³¹⁰ Rein 1981a: S. 37; Jalava 2006: S. 27.

³¹¹ Lehmusto 1923b: S. 69; Savolainen 2006b: S. 74.

³¹² Rein 1981a: S. 43; Salomaa 1944: S. 255.

³¹³ Neben seiner Muttersprache Schwedisch konnte JVS Latein, Deutsch und Französisch. Er konnte auch Finnisch, obgleich man nur wenig über den Grad seiner Kenntnisse im Finnischen weiß. Suhonen 2006: S. 1, 7–8, 12–13; Rein 1981a: S. 23–24.

³¹⁴ Oittinen 2006: S. 55–56. Zur Kantischen Charakteristiken in *IP*, s. Kap. E.3.1.

³¹⁵ Rein 1981a: S. 54.

teleuropa, dennoch war dieses Gefühl, das auch die deutschen Linkshegelianer so tief bewegte, auch im Norden präsent.

Wie war das Ergebnis des Landtags von Porvoo 1809 zu verstehen? Wie verhält sich die Geschichte des finnischen Volkes zur Gegenwart? Diese Fragen prägten die Diskussion in Finnland und Snellmans Generation insbesondere. Snellman und Hegel stimmen darin überein, dass die Erschaffung des neuen Weltbilds auch ein neues Mittel benötigt,³¹⁶ und Snellman nahm die Rolle des Philosophen ein, der über dieses Mittel verfügt. Besonders in der Samstagsgesellschaft und in seinen in Schweden publizierten Zeitungsartikeln artikuliert er sich als sorgfältig formulierender Philosoph. Snellmans Person unterscheidet sich z.B. stark vom romantischen Poeten Runeberg und auch später gab er seinen philosophischen Tätigkeiten den Vorrang vor dem Erfolg als Dichter und Schriftsteller.

2.1.4. Der finnische Hegelianismus und der Nationalismus

Neben dem Hegelianismus beeinflusste der Nationalismus, der sich während und nach den Napoleonischen Kriegen ausbreitete, Snellman seit Anfang seines Universitätsstudiums: er stellte selbst fest, dass der "Fennismus" seit 1834 zu seinen Plänen gehört hatte.³¹⁷ Zwar gab es im 19. Jahrhundert keinen finnischen Staat, weshalb der Gebrauch des Begriffs "Nationalismus" in finnischen Kontexten möglicherweise ein wenig irreführend ist. Man sprach jedoch schon früher über die Finnen und Finnland: so wurde z.B. der 1804 gestorbene Professor Porthan oft als finnischer Nationalist angesehen, obschon er dem schwedischen Königreich gegenüber immer loyal war. Außerdem hatte Finnland keine selbständige Geschichte: die finnische Kultur hatte sich unter schwedischer Herrschaft entwickelt. Zu Beginn der russischen Zeit war die Situation auch deswegen kompliziert, weil die finnische schriftliche Kultur noch ganz unreif war. Eine eigenständige schriftliche Kultur wird ja häufig als eine wesentliche Voraussetzung für die Nation angesehen, und auch Snellman hob immer wieder die Bedeutung eines Bewusstseins für die nationale Kultur hervor. Dieses Bewusstsein für die nationale Kultur ist seiner Ansicht nach die Voraussetzung für das Nationalbewusstsein und musste durch Bildung geschaffen werden.³¹⁸

³¹⁶ Ojanen 2002a: S. 80.

³¹⁷ "Snellman–J.J. Tengström 7.11.1845 [Brief]", *SAV* S. 580/KT8 S. 269. "Fennismus"= (finnisch) fennisismi.

³¹⁸ Kuisma 2002: S. 15.

Aufgrund der neuen politischen Situation erblühte die finnische schriftliche Kultur während der ersten Jahrzehnte unter russischer Herrschaft. Ein schönes Beispiel dafür ist die gedruckte Zusammenstellung des finnischen Nationalepos *Kalevala*, das einen starken Einfluss auf Snellman und seine Generation hatte.

Es ist an dieser Stelle nicht erforderlich, sich in die Ideengeschichte des Nationalismus-Begriffs zu vertiefen.³¹⁹ Folgende Ausgangsthese soll hier aber formuliert werden: Der Begriff des Nationalismus ist nicht immer an die Unabhängigkeit der Nation gebunden. Als Beispiel sei der Kulturnationalismus erwähnt.³²⁰ In diesem Sinne wird hier mit dem Begriff des "finnischen Nationalismus" eine nationale Idee bezeichnet, die sich auf das finnische Volk bezieht. Diese Idee wurde seit Beginn der russischen Zeit in Finnland im Kontext westeuropäischer nationalistischer Theorien entfaltet, z.B. unter Bezugnahme auf Hegels Idee der Nation.³²¹

Besonders während der 1830er Jahre wurde die Fennomanie eng mit dem Hegelianismus verbunden.³²² Während der 1840er Jahre wurde insbesondere Hegels Philosophie der Geschichte hervorgehoben;³²³ gleichzeitig begeisterten auch der linkshegelianische Radikalismus oder die Philosophie des Vormärz die finnische Jugend.³²⁴ Ebenso wichtig waren die Forderungen nach der allgemeinen Freiheit, und Snellman hob auch immer wieder die Bedeutung der Freiheit der Studenten hervor; Vertrauen auf die Studenten im Sinne Humboldts bildete das Fundament seiner Universitätsphilosophie.³²⁵

Ein anderes Thema, das hier ebenso nur kurz erörtert wird, ist die Frage, inwieweit Hegel ein deutscher Nationalist war. Hegels Philosophie enthält sowohl patriotische als auch transnationale Elemente – diese Aussage soll hier als Ausgangsthese dienen. Die These bringt die Hegels Philosophie prägende Spannung zwischen Nationa-

³¹⁹ Dieses Thema wird z.B. in Manninens Artikel "Suomalaisuus ennen suomalaisuutta – 1700-luvun tutkimuksen haaste" (Manninen 2007c) erörtert.

³²⁰ Manninen 2007c: S. 7–9. Neben Kulturnationalismus kann man über Staatsnationalismus sprechen.

³²¹ Ein Beispiel für die Vereinigung der Theorien und Denkweisen in einer nationalistischen Weltanschauung liefert R. Tengströms Schaffen. Karkama 2001: S. 287.

³²² Allardt (1973: S. 10) weist darauf hin, dass die Entwicklung des Nationalbewusstseins und der finnischen Sprache ebenso den finnischen Hegelianismus untermauerten.

³²³ Ein Grund dafür war die neue Auffassung der Geschichte. Nach dieser Auffassung wurde die Geschichte als eine lange Erzählung gesehen, und Hegels Geschichtsphilosophie passte mit diesem neuen Verständnis von Geschichte überaus gut zusammen. Karkama 2001: S. 288.

³²⁴ Oittinen 2006: S. 57–58.

³²⁵ Snellmans Tätigkeit in der Landsmannschaft hatte großen Einfluss auf seine Denkweise: er trug zum Erwachen des Patriotismus in der Landsmannschaft bei. Savolainen 2006b: S. 78.

lismus und Kosmopolitismus zum Ausdruck. Dabei wäre es natürlich irreführend, Hegel als Nationalist zu bezeichnen.³²⁶

Im finnischen Kontext betrachtete man jedoch während des gesamten 19. Jahrhunderts hindurch den Hegelianismus gerade wegen Snellmans Wirken als eine für den Nationalismus sehr förderliche Theorie. Nach der finnischen Interpretation zeigt und verwirklicht sich Hegels objektiver Geist vor allem durch den Volksgeist.³²⁷ In Deutschland wurde das meistens anders gesehen. Hegel-Kritiker brachten ferner Beispiele für Hegels Illoyalität gegenüber den deutschen Ländern vor.³²⁸

Wir haben die Beziehung zwischen Snellmans Nationalismus und seiner Philosophie bereits im A-Teil erläutert. Die Frage nach der Bedeutung der Nationalidentität für die Bestimmung der Persönlichkeit wird wiederum bei der systematischen Erörterung des sich-realisierten Geistes (Kap. E.3.4.) analysiert. Außerdem wird an dieser Stelle auch die Uneinigkeit zwischen Hegel und Snellman in dieser Frage diskutiert: die Hervorhebung der Tragweite des Volksgeistes bei Snellman im Unterschied zu Hegel ebenso wie Snellmans negative Einstellung zum Kosmopolitismus.³²⁹

Oittinen vertritt die These, dass es ein Irrtum sei, Snellman als Nationalist zu charakterisieren.³³⁰ Wir legen diese These als Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung zugrunde. Im Hinblick auf den geschichtlichen Kontext der Philosophie Snellmans ist aber nach dem Einfluss des zeitgenössischen Nationalismus auf dieselbe zu fragen.³³¹ Führt das Bedürfnis der Bestimmung der finnischen Nationalidentität zur Notwendigkeit der vollständigen Bestimmung des Geistes?

Die Diskussion dieser Frage beschränkt sich auf die Bedeutung der nationalen Identität und der Bestimmung des Geistes für die Persönlichkeitsphilosophie. Meines Erachtens sind der Nationalismus und einige der wesentlichen Fragen der Philosophie der Persönlichkeit stark miteinander verflochten. So bezieht sich z.B. die Frage, wie das Besondere durch das Allgemeine bestimmt werden kann, offensichtlich auf das

³²⁶ Manninen 1987b: S. 17. Nationalismus prägt vor allem Hegels Jugendschriften, z.B. die Schrift "Die Verfassung Deutschlands". Dagegen ist Hegel in seinen späteren Werken kein Fürsprecher des Nationalismus. Auch der Charakter seines Nationalismus veränderte sich: die Hoffnungen des jungen Hegel auf ein vereinigtes Deutschland stützten sich auf Österreich, wohingegen später die Vereinigung Deutschlands seiner Ansicht nach durch Preußen zu verwirklichen war.

³²⁷ Grotenfelt 1927: S. 5–6.

³²⁸ Grotenfelt 1927: S. 6–7. Hegel konnte auch nicht die Macht des Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert prognostizieren. Avineri 1972: S. 241.

³²⁹ S. z.B. "Universität und Hauptstadt [Artikel in *Litteraturblad*]", *SAVIII* S. 104/*KT14* S. 370. Mit dem Begriff "Kosmopolitismus" weist JVS u.a. auf den Standpunkt von Rousseau hin. Tenkku 1984: S. 82.

³³⁰ Oittinen 2006: S. 59. Rantala (2013: S. 156–157, 243) beschreibt JVS als Nationalist, bezeichnet dessen Nationalismus aber als "besonnen".

³³¹ Z.B. Arwidsson repräsentiert den frühen finnischen Nationalismus.

unausgeglichene Verhältnis zwischen Finnland und Russland. Ungeachtet der Versprechen des Zaren war die finnische Diskussion von der Frage bestimmt, ob das kleine Finnland als ein Teil des mächtigen Russland eine selbständige Kultur erschaffen und bewahren kann. Snellman beschreibt zum Beispiel in seiner *Staatslehre* Entwicklungsstufen, die mit den ersten Phasen der Schaffung der neuen finnischen Kultur und der neuen nationalen Idee unter der russischen Herrschaft vergleichbar sind.³³² Diese erste Phase kann als die Phase der Heimatliebe bezeichnet werden. Nur durch echte Heimatliebe ist die Vaterlandsliebe möglich. In der *Idee der Persönlichkeit* stellt Snellman – nach Karkamas Deutung – fest, dass dieser ursprüngliche Patriotismus eine Voraussetzung für die bewusste nationale Identität ist.³³³

Im Hinblick auf die Thematik des Nationalismus ist die Frage nach dem Einfluss der finnischen Sprachbewegung auf Snellman wichtig.³³⁴ Nach Rein beschäftigte Snellman sich seit 1833 mit der finnischen Sprachpolitik.³³⁵ Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprache und Nation wurde in Finnland auf der Basis der Sprachtheorien von Leibniz bis zu Snellmans Zeit behandelt;³³⁶ Porthan und Lönnrot gehörten u.a. zu den Anhängern dieser Tradition. Die durch Leibniz begründete Tradition wurde an der Wende des Jahrhunderts von Herders Sprachphilosophie abgelöst.³³⁷ Als Snellman sein Studium aufnahm, stand die Frage nach Wesen und Bedeutung der finnischen Sprache zur Diskussion. Im Allgemeinen gab es keine Übereinstimmung zwischen Herders Sprachphilosophie und Hegels Auffassung der Sprache.³³⁸ So war Hegel nicht der Ansicht, dass die Sprache die Grundlage für einen Staat bildet.

Wie sich der Einfluss der Sprachbewegung und des Nationalismus im Detail auf die Persönlichkeitsphilosophie auswirkt kann erst im Laufe der kommenden Untersuchung bestimmt werden (Kap. E.1.5., E.3.4.). Hier seien nur vorab zwei Bei-

³³² Karkama 2001: S. 71. Man kann aber nicht sagen, dass Finnland das Thema der *Staatslehre* ist (s. Kap. 2.4.). Im Allgemeinen betrachtete JVS Schweden als größere Gefahr für die finnische Nation als Russland, weil die finnische und die schwedische Kultur verwandt sind und eine Fusion der beiden Kulturen somit unschwer vorstellbar wäre. Pulkkinen 1989: S. 21–22.

³³³ Karkama 2001: S. 222. S. a. *Staatslehre*, *SaIII* S. 305/KT5 S. 39 (3).

³³⁴ In Bezug auf die Sprachenfrage sind auch Snellmans Lateinkenntnisse ein interessantes Detail. Einerseits ließ die Bedeutung der Lateinkenntnis für das Universitätsstudium während der Studienzeit Snellmans und besonders während der 1840er Jahre nach. Andererseits unterstrichen die Anhänger des Neuhumanismus immer wieder die entscheidende Rolle der lateinischen Sprache. Snellman hatte ausgezeichnete Kenntnisse in Latein (Sironen 2002: S. 58), war als Lateinlehrer tätig und verfasste auch ein Latein-Lehrbuch. Parallel leistete er Pionierarbeit auf dem Gebiet der Volkssprachen. Snellman befand sich also zwischen Tradition und Gegenwart.

³³⁵ Rein 1981a: S. 90–91.

³³⁶ Karkama 2001: S. 152–153.

³³⁷ Die ablehnende finnische Einstellung zum Kantianismus passte mit der Sprachtheorie Herders zusammen. Karkama 2001: S. 362 (Hinweis No. 280). Hegel weist in seinem Schaffen überhaupt nur ein paar Mal auf Herder hin. Kotkavirta 2006: S. 167.

³³⁸ Manninen 1987b: S. 18.

spiele für diesen Einfluss auf Snellmans Philosophie angeführt. Beide Beispiele verdeutlichen gleichermaßen eine Differenz in den Ansichten Snellmans und Hegels, die teilweise auf die Tatsache zurückzuführen ist, dass Snellman ein Finne und Hegel ein Deutscher ist. Der Unterschied zwischen Hegel und Snellman hat seinen Ursprung ferner in der Spannung zwischen Nationalismus und Kosmopolitismus, die in der Philosophie Hegels immer präsent ist. In seiner Spätphilosophie, mit der Snellman vertraut war, betonte Hegel den Kosmopolitismus. Auch Tengström hatte der Staatstheorie Hegels nicht in allen Punkten zugestimmt. So weicht u.a. seine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Volk und Staat von der bei Hegel ab.³³⁹

Erstens stimmt Snellman in der Frage der Unabhängigkeit der kleinen Völker nicht mit Hegel überein: die Absolutheit der existierenden Staaten spielt bei ihm also nicht so eine große Rolle. Das wird z.B. an Snellmans Definition des Volksgeistes sichtbar. Snellmans Volksgeist zeichnen Eigenschaften aus, die bei Hegel Eigenschaften des Weltgeistes sind.³⁴⁰ Dem Volksgeist kommt bei Hegel eine kleinere Rolle auf den höheren Stufen des Systems zu. So werden z.B. Kunstformen durch ihre nationale Herkunft geprägt, während dieser nationale Hintergrund in der Philosophie, die doch die höchste Stufe des absoluten Geistes ist, eigentlich keine Rolle spielt.³⁴¹

Die Spannung zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus ist auch in Snellmans Korrespondenz mit den deutschen Hegelianern zu sehen. Ein Beispiel: in seiner unveröffentlichten Schrift, die er 1862 für die Zeitschrift *Der Gedanke* schrieb, übte der Finne Kritik an Lassalle.³⁴² Der "Weltbürger" Lassalle hatte den Begriff der "leitenden Kultur" hervorgehoben, wohingegen Snellman die Rechte der kleinen Völker verteidigte.³⁴³ Ein anderer Dissens über die Unabhängigkeit von Schleswig entstand zwischen Michelet und Snellman.³⁴⁴ Snellman verfasste einen Text über die Schleswig-Frage für die Zeitschrift *Der Gedanke*, deren Chefredakteur Michelet war. Er schickte diesen Text aber niemals nach Berlin, weil er sich der leidenschaftlichen Sympathie Michelets für Preußen bewusst war.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Hegel vor allem Theoretiker des Staates war, wohingegen Snellman und Tengström die Rolle des Volkes und der

³³⁹ Manninen 2007b: S. 39.

³⁴⁰ *IP*, P B 3, *SAT* S. 336–337/*KT3* S. 219–220; Manninen 1992d: S. 682 (*SAT*); Kap. E.3.4.

³⁴¹ Inwood 1992: S. 214.

³⁴² "Nationalität und nationale Idee [Konzept des Artikels]", *SAT* S. 444–460/*KT19* S. 270–289.

³⁴³ Lehmusto 1923b: S. 137.

³⁴⁴ Die deutschgesinnte Bevölkerung von Schleswig erhob sich 1848 gegen die dänische Vormacht. Die Rebellion brach im Zusammenhang mit der Märzrevolution aus.

Gesellschaft hervorhoben.³⁴⁵ Derselbe Unterschied charakterisiert auch das Verhältnis zwischen rechtem und linkem Hegelianismus: den Rechtshegelianern ist der Staat wichtig, wohingegen sich die Linkshegelianer vor allem für die Gesellschaft interessierten. Snellman bestimmte auch das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft anders als Hegel.³⁴⁶ Von Hegel abweichend trennt Snellman den Staat nicht scharf von der bürgerlichen Gesellschaft.³⁴⁷ Er scheint einerseits ein größeres Vertrauen auf das Volk zu haben – andererseits hält er die balancierende Rolle des Machtstaates für weniger zentral. Meiner Ansicht nach verweisen diese Tendenzen auf Snellmans finnischen Hintergrund.

Man muss aber im Auge behalten, dass Snellman als politischer Denker in erster Linie Realist war. So unterschieden sich seine Auffassungen in vielen Fragen z.B. von denen Feuerbachs, Marx', Ruges oder Lassalles. Vor allem seine Kritik an der gesellschaftlichen Rolle der Staatskirche³⁴⁸ und seine Kritik am Konservatismus haben dennoch zu einem Snellman-Bild geführt, das dessen Radikalität akzentuierte. Tatsächlich stellte Snellman aber Machthaber oder Autoritäten keineswegs immer in Frage. In der Almqvist-Debatte (Kap. 2.4.2) unterstützte Snellman z.B. die kirchliche Seite. Außerdem waren beispielsweise auch seine Ansichten über die Familie und den Geschlechterunterschied ziemlich konservativ.³⁴⁹

Zweitens ist Snellmans Auffassung der Unabhängigkeit der kleinen Völker eng mit der finnischen Sprachbewegung verbunden. In der *Idee der Persönlichkeit* behauptet Snellman, dass jeder Mensch Absolutheit in sich hat.³⁵⁰ Das Absolute kann ferner auf zwei Weisen erkannt werden: die höhere vernünftige oder spekulative Weise basiert auf der Vernünftigkeit jedes Menschen. Mit der Idee der Gleichheit der vernünftigen Menschen passt die Idee der Gleichheit der Sprachen zusammen. Obwohl jeder Mensch vernünftig ist, eröffnet die Bildung den Menschen eine Möglichkeit zur höheren Erkenntnis. Snellman folgt der Idee von Tengström, nach der ein Bedürfnis nach Bildung die Voraussetzung der Bildung ist. Ein solches Bedürfnis kann nur in einer eigenständigen Kultur entstehen.

³⁴⁵ *Staatslehre, SAIII* S. 303/KT3 S. 37 (2); Manninen 2003: S. 238; Lehmusto 1923b: S. 132; Karkama 1999: S. 142; Karkama 1989a: S. 313. Manninen (1987b: S. 12–13) bemerkt jedoch, dass im *Rechtslehrbuch* der Staat eine zentralere Rolle einnimmt als bei Hegel.

³⁴⁶ Manninen 1987b: S. 12–13. So bestimmt JVS u.a. einen Grundbegriff der Hegelschen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich die Korporation, als veraltet (Manninen 2004: S. 115–116). Zu Hegels Begriff der Korporation, s. Niji 2014.

³⁴⁷ Väyrynen 1992: S. 130, 185; Airaksinen 1984: S. 72. JVS sieht auch nicht wie Hegel einen Konflikt zwischen Familie und bürgerlicher Gesellschaft. Väyrynen 1992: S. 165–166.

³⁴⁸ S. z.B. *Staatslehre, SAIII* S. 365, 414, 417/KT5 S. 118 (28), 181 (47), 185 (48).

³⁴⁹ Jalava 2005: S. 183–184.

³⁵⁰ *IP, SAII* S. 264–265/KT3 S. 134–135.

Die Bildung hatte auch eine ethische Seite: das Recht und das Unrecht können nicht allein durch das Gewissen erfasst werden; denn als Gefühl ist das Gewissen ungenügend. Das Gewissen hängt von der Bildung des Individuums ab³⁵¹ und kann somit durch Bildung entwickelt werden. Folglich richtet Snellman seine Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen der Sprache der Gebildeten und der Volkssprache: so sieht er z.B. eine Kluft zwischen dem deutschen Nationalbewusstsein und der deutschen Wissenschaft.³⁵² In Snellmans Kritik finden sich Parallelen zu Ruges Kritik an der Abstraktheit der deutschen Wissenschaft und zur linkshegelianischen Diskussion der 1840er Jahre überhaupt.³⁵³ Im Hinblick auf das mehrsprachige Finnland ist das Publizitätsprinzip für Snellman eine Voraussetzung für die Weiterentwicklung der bürgerlichen Gesellschaft. Die Verwirklichung dieses Prinzips setzt voraus, dass Volk und Machthaber einander verstehen können.³⁵⁴

Das Agieren des Sprachpolitikers Snellman ist jedoch immer von einer gewissen Besonnenheit geprägt. Der Kampf um den Status der finnischen Sprache müsse nicht zur Verdrängung der schwedischen oder der russischen Sprache führen. Snellman fordert nur die gleichberechtigte Anerkennung der finnischen Sprache neben dem Schwedischen und dem Russischen, und diese Forderung stützt sich – wie Snellmans Sprachpolitik überhaupt – nicht auf den finnischen Nationalismus, sondern auf Hegels Philosophie.³⁵⁵

Der Unterschied zwischen Hegel und Snellman erweist sich letztendlich als fein. In seinem Artikel für die Zeitschrift *Der Gedanke* bestätigt Snellman, dass "[d]ie Nationalität [...] an sich kein festes Resultat [ist]; sie ist als menschliche Kulturstufe überall Prozeß".³⁵⁶ Diese Aussage ist echt hegelianisch, und sie ebnet auch den Unterschied zwischen Snellman und den Linkshegelianern ein. Snellman gibt der Aristokratie den Vorzug, obschon er auch sieht, dass die Demokratieentwicklung positiv sei. Der für die affirmative finnische Rezeption des Hegelianismus charakteristische "Realismus Hegels" prägt auch seinen Standpunkt.

³⁵¹ "Allgemein menschliche und nationale Bildung [Artikel in *Litteraturblad*]", *SAIX* S. 228–229/*KT16* S. 229–230; Lehmusto 1927: S. 26. Zum Thema Gewissen s. Kap. E.3.3.

³⁵² "Auszug aus Snellmans Brief an K.L. Michelet 9.5.1843 [publ. in *Der Gedanke* 1861]", *SAIII* S. 656–657/*KT5* S. 371; "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 354–355/*KT3* S. 315–316.

³⁵³ Brazill 1970: S. 236, 257; Sørensen 2011: S. 47.

³⁵⁴ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts lag das Problem in Finnland nicht nur darin, dass die Machthaber nur selten finnisch konnten, sondern auch darin, dass die finnische Sprache die Bedingungen für eine Verwaltungssprache nicht erfüllen konnte.

³⁵⁵ Oittinen 2006: S. 59.

³⁵⁶ "Nationalität und nationale Idee [Konzept des Artikels]", *SAXI.1* S. 458/*KT19* S. 286.

Die Entstehung einer Differenz in den Ansichten Snellmans und Hegels über den Nationalismus ist nicht überraschend.³⁵⁷ In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unterschieden sich die nationale Geschichte und die Gegenwart der deutschen Länder und Finnlands voneinander in vielerlei Hinsichten. In Folge der Napoleonischen Kriege war ein deutscher Nationalismus erwacht. Dennoch fand auch die Kombination von deutscher Nationalität und Kosmopolitismus Zuspruch. In Finnland entwickelte sich der Nationalismus im Laufe des 19. Jahrhunderts; der Kosmopolitismus hingegen fand keine signifikante Resonanz. Die deutsche Sprache gehörte zu den wichtigsten europäischen Kultursprachen, während die finnische Sprache noch unentwickelt war. Im Hinblick auf die Sprachenfrage war daher der Kosmopolitismus für Menschen mit deutscher Muttersprache eher akzeptabel als für Finnen.

2.2. Die frühen Schriften

Snellman konnte Texte sehr schnell verfassen, arbeitete aber in der Regel sehr gründlich und sorgfältig an ihnen. Das ist ein Grund für den relativ späten Beginn seiner schriftstellerischen Produktion. Der erste erhaltene hegelianische Text Snellmans ist aus dem Jahre 1832. Der Einfluss von Hegels Ästhetik wird auch in seiner unveröffentlichten Antwort auf Runebergs Artikel (1833) sichtbar.³⁵⁸

Die folgenden Kapitel gehen von der These aus, dass Snellmans philosophische Schriften ein gewisses inhaltliches Kontinuum formen.³⁵⁹ Es geht mit anderen Worten zunächst darum, den Spuren zu folgen, die zur Entstehung der Schrift *Idee der Persönlichkeit* führen. Ich werde den Nachweis der Existenz dieser Spuren im systematischen Teil der Untersuchung führen. Snellmans philosophisches Weltbild befand sich während der 1830er Jahre im Wandel, aber die Hauptlinie seiner Argumentation blieb unverändert. Diese Argumentation bildet den Grund für die Abfassung der *Idee der Persönlichkeit*. Die frühen Schriften liefern uns ferner Informationen über Snellmans allgemeine Hegel-Deutung, die im Werk von 1841 nur stellenweise sichtbar wird. Allein auf der Basis der *Idee der Persönlichkeit* ließe sich Snellmans Quellenmaterial nur schwer rekonstruieren.

³⁵⁷ Vor dem Hintergrund der historischen Umstände war es nur verständlich, dass Snellman Hegels Ideen als solche nicht akzeptierte – so Karkama (1999: S. 148).

³⁵⁸ "Über Kunst", *SAI* S. 509–511/*KTI* S. 102–103. Der Text kann auch als ein Beispiel dafür gesehen werden, wie sich Hegels und Schellings Ideen bei dem frühen Snellman vermengen.

³⁵⁹ Patoluoto (1984: S. 127, 131–132) u.a. haben die These vertreten, dass Snellmans Werke zur Logik und die *IP* ein Kontinuum formen.

2.2.1. Die Dissertationen der Jahre 1835 und 1836

Snellmans erste Dissertation (*Dissertatio academica absolutismum systematis Hegeliani defensura*) erschien in 1835. Danach übernahm Snellman eine Dozentur für Philosophie an der Universität und als Dozent hielt er Vorlesungen über Logik, das philosophische System und Psychologie.³⁶⁰ Die Zuhörerschaft dieser Vorlesungen war wegen des schwierigen Themas zahlenmäßig klein.

Mit seiner ersten Dissertation verteidigte Snellman Hegel gegen die Anklage des Pantheismus und nahm an der aktuellen philosophischen Diskussion teil, die ihren Ursprung in Jäsches Werk hatte.³⁶¹ Neben Jäsche hatten auch Weisse und I.H. Fichte Hegel wegen des Pantheismus kritisiert. Angesichts der Weite des Themas war Snellmans Dissertation zu kurz: sie erfüllt ihren Zweck – ist aber keineswegs tiefgehend.

Im Hinblick auf die Persönlichkeitsphilosophie ist die Ähnlichkeit der Grundstruktur der Dissertation mit der Grundstruktur der *Idee der Persönlichkeit* zu beachten: Snellman verteidigt Hegel gegen die Kritik aus verschiedenen Richtungen mit Hegels eigenen Mitteln. Er versucht auch – gewissermaßen wie in der *Idee der Persönlichkeit* –, den Leser über den psychologischen Weg zum Kern von Hegels System hinzuführen.³⁶² Die Frage nach der Relation zwischen Hegels Philosophie und dem Pantheismus ist auch eng verbunden mit der Frage nach dem Wesen der Persönlichkeit in Hegels Philosophie. Die Hegel-Kritiker hatten behauptet, dass persönliche Freiheit in Hegels System unmöglich sei. Snellman versucht, diese Behauptung durch eine kurze und oberflächliche Beschreibung der Rolle der Persönlichkeit bei Hegel zu widerlegen, die der in der *Idee der Persönlichkeit* entspricht.³⁶³ Hier ist das Kontinuum zwischen der ersten Dissertation und der *Idee der Persönlichkeit* deutlich zu sehen.³⁶⁴

Durch seine zweite Dissertation (*De vi historica disciplinae philosophicae Leibnitii meditationes*) wollte Snellman vor allem seine akademische Kompetenz unter Beweis stellen.³⁶⁵ Er war auf das Thema der Dissertation gestoßen, als er seine Vorlesungen über Logik vorbereitete. Hegel hatte in seiner Logik die Vorgeschichte des deutschen Idealismus erörtert, aber Snellman wollte dieses Thema auch selbständig untersuchen. Deshalb behandelt der systematische Teil der Dissertation Leibniz, Descartes und Spinoza. Neben dem systematischen Teil umfasst die Dissertati-

³⁶⁰ Die erhaltenen Notizen dieser Vorlesungen sind bedauerlicherweise unvollständig und fragmentarisch.

³⁶¹ Manninen 1992b: S. 709 (SAI).

³⁶² *Dissertation 1835*, SAI S. 33/KTI S. 143.

³⁶³ *Dissertation 1835*, SAI S. 38–39/KTI S. 149–150 (§5).

³⁶⁴ Manninen 1992b: S. 710 (SAI). Vgl. Lehmusto 1938: S. 139–140.

³⁶⁵ Manninen 1992a: S. 710 (SAI).

on eine Einleitung und einen Schluss, in denen die Methode der Untersuchung erläutert wird. Snellman macht einen Unterschied zwischen Realisten und Idealisten. Descartes sei ein Repräsentant des Realismus und Spinoza ein Repräsentant des Idealismus, während Leibniz als ein Vermittler zwischen diesen Positionen betrachtet wird. Der Unterschied zwischen Hegel und Leibniz wird nicht erörtert, obwohl Snellman in der Einleitung diesen Vergleich zwischen Hegel und Leibniz ankündigt.³⁶⁶ Man kann also sagen, dass die zweite Dissertation inhaltlich nicht vollendet wurde. Ein Grund dafür war, dass Hegels eigene Erörterung über Leibniz erst in 1836 erschien.³⁶⁷

Wie die erste enthält auch die zweite Dissertation Fragestellungen, die im Kontext der Persönlichkeitsphilosophie wieder aufgegriffen werden. Erstens war der Substanz-Begriff Spinozas für Hegel selbst von ebenso großer Bedeutung wie für die deutsche Philosophie vor Hegel.³⁶⁸ Zweitens analysiert Snellman im Werk die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf in der Geschichte der Philosophie. Snellman übt in der *Idee der Persönlichkeit* Kritik an Göschel, weil dieser die Beziehung nicht zufriedenstellend bestimmen kann. Drittens erläutert Snellman das Leib-Seele-Problem, das später in der *Idee der Persönlichkeit* im Kapitel über die Individualität erörtert wird. Viertens kritisiert Snellman Spinoza wegen seiner Auffassung vom unpersönlichen Gott. Snellmans gute Kenntnisse über Spinoza erwiesen sich für die Beschäftigung mit der Philosophie von Strauss und Feuerbach auch später als nützlich. Snellman übernahm auch einige Ideen Spinozas (Kap. E.3.3.).

2.2.2. *Particula Tertia* und *Versuch einer Darstellung der Logik*

Das Manuskript *Particula Tertia* gehört zu der Gruppe von Snellmans Notizen, die er als Dozent für seine Vorlesungen verfasste. Das Thema des Textes ist Hegels subjektive Logik, die Snellman in seinem ersten Logikbuch ausgelassen hatte. Warum Snellman diese Reflexionen nicht publizieren wollte, ist eigentlich unklar. Manninen vermutet, dass die Themen zu heikel waren für eine Publikation. In *Particula Tertia* werden solche umstrittenen Themen wie die Beziehung von Hegels Philosophie zum Christentum erörtert.³⁶⁹ Andererseits befand sich Snellmans Auffassung über die Philosophie Hegels damals im Wandel. Vermutlich wollte er die Veröffentlichung eines unfertigen Gedankenganges vermeiden. Das etwa vier Jahre später publizierte *Logiklehrbuch* liefert eine

³⁶⁶ *Dissertation 1836*, SAI S. 42/KTI S. 200.

³⁶⁷ Manninen 1992a: S. 711 (SAI).

³⁶⁸ Kaminski 1976: S. 51–52.

³⁶⁹ Manninen 1987b: S. 42.

wesentlich selbständigere und fortgeschrittenere Darstellung der Logik als *Particula Tertia*.

Das Manuskript *Particula Tertia* gibt ein anschauliches Beispiel für Snellmans frühe Logik-Auslegung. Darin liegt seine Bedeutung für die Deutung der Persönlichkeitsphilosophie. Snellman erörtert auch Spinozas Auffassung der Substanz im Text. Ein anderes Thema in Snellmans Notizen für die Vorlesungen ist die sogenannte "Philosophie des Wortes". Damit ist die Auffassung gemeint, dass das Wort dem objektiven, dem substantiellen und dem vernünftigen Inhalt des Geistes entspricht. Spuren dieser Ideen finden sich auch noch in der Einleitung zum *Versuch einer Darstellung der Logik*.³⁷⁰

Der Text *Versuch einer Darstellung der Logik* war das erste umfangreiche Werk von Snellman. Es war auch das erste schwedischsprachige Originalwerk und einer der ersten Kommentare zu Hegels Logik.³⁷¹ Das Werk behandelt die zwei ersten Teile von Hegels Logik. Ursprünglich plante Snellman eine "Vorstellung der Logik", aber wegen der knappen Darstellung wurde das Wort "Versuch" eingefügt.³⁷² Nach dem ursprünglichen Plan sollte das Werk nur den ersten Band eines zweiteiligen Werkes ausmachen. Der zweite Band, der sich mit dem dritten Teil von Hegels Logik beschäftigen sollte, wurde aber niemals vollendet. Dagegen wurde die subjektive Logik vorwiegend im zweiten Teil des *Elementarkurses* abgehandelt. Sowohl Snellmans zweite Dissertation als auch der *Versuch einer Darstellung der Logik* dienten hauptsächlich dem Zweck der akademischen Qualifikation.³⁷³

Snellman begann im Sommer 1836 mit seiner Darstellung der Logik und benötigte für die Fertigstellung etwa ein Jahr.³⁷⁴ 1835 hatte er bereits eine kleine Vorarbeit für das Werk zum Thema Selbstbewusstsein verfasst.³⁷⁵ Das Vorbild für den *Versuch einer Darstellung der Logik* war vor allem die neueste Auflage der *Wissenschaft der Logik*. Tengström hatte seine Vorlesungen über Hegels Logik auf der Basis von Hegels *Enzyklopädie* gehalten³⁷⁶ und die *Enzyklopädie* diente auch Snellman als Quelle.³⁷⁷ Ferner beeinflussten sowohl Gablers Werk *Kritik des Bewusstseins* als auch Laurells

³⁷⁰ Manninen 1987b: S. 63.

³⁷¹ Einer der ersten Kommentare war Heibergs Buch aus dem Jahr 1832 (Kap. 2.4.1.). Fichte der Jüngere veröffentlichte eine der ersten deutschsprachigen Gesamtdarstellungen des Hegelschen Systems (*Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*; 1829).

³⁷² Manninen 1987b: S. 63.

³⁷³ Manninen 1992a: S. 711 (SAI).

³⁷⁴ Manninen 1992c: S. 712 (SAI).

³⁷⁵ "Notizen 1831–39", SAI S. 569–572/KTI S. 186–189.

³⁷⁶ Manninen 1992c: S. 713 (SAI).

³⁷⁷ Manninen 1987b: S. 64. Die erweiterte Version des Werkes erschien 1840.

Werk *Den Philosophiska Speculationens Propaedeutik* Snellmans Logik-Auslegung.³⁷⁸

Vor der Veröffentlichung von Snellmans Logik-Darstellungen hatte Kiesewetters Logik in Finnland als Lehrbuch für Logik gedient. Snellman berücksichtigt auch dessen Logik (Kap. 1.2.), inhaltlich gibt es jedoch eigentlich keine Ähnlichkeiten zwischen den zwei Werken.³⁷⁹

Snellmans Vorstellung der Logik weist starke Einflüsse von Hegels *Großer Logik* auf. Dennoch gibt es auch Unterschiede zwischen Snellmans und Hegels Gedankengang. Der *Versuch einer Darstellung der Logik* ist nicht nur eine Kurzfassung von Hegels Logik. Snellman versucht hier vielmehr, seiner Ansicht nach vorhandene Differenzen zwischen der *Enzyklopädie* und der *Wissenschaft der Logik* auszuräumen. Mit anderen Worten handelt es sich um den Versuch einer Vereinheitlichung und Präzisierung von Hegels Vorstellungen zur Logik. Diese Tendenzen kommen im *Elementarkurs* noch klarer zum Vorschein.

Im Vorwort des Werkes dankt Snellman den Studenten für deren Interesse an seinem Buch.³⁸⁰ Rein nimmt jedoch an, dass nur wenige das Buch tatsächlich lasen.³⁸¹ Die Ausdrucksweise des Werkes zu verstehen fiel den meisten Lesern sicherlich schwer und Snellmans Schrift wurde letztendlich nicht als Lehrbuch angewendet.³⁸² Auch die Kürze der Darstellungen war ein Grund dafür, dass Snellmans Werke zur Logik nur wenig Erfolg hatten. Er sah sich gezwungen, Hegels Gedankengang radikal zusammenzudrängen. Hegels Erörterungen der älteren Philosophie, die die logische Argumentation vielleicht anschaulicher gemacht hätten, wurden hingegen weggelassen.³⁸³

2.2.3. *Elementarkurs*

Die Schrift *Elementarkurs* gliedert sich in drei selbständige Hefte. Das erste erschien in Stockholm im Oktober 1837, während die beiden anderen drei Jahre später im Herbst

³⁷⁸ Manninen 1992c: S. 714 (*SAI*).

³⁷⁹ Manninen (1987b: S. 68) bringt eine Ähnlichkeit zwischen Kiesewetter und JVS zum Vorschein. JVS ("Notizen 1831–39", *SAI* S. 605/*KTI* S. 333) erklärt die Beziehung zwischen Hegels Logik und der Logik von Kiesewetter und Kant in seinen Vorlesungen über Logik in der folgenden Weise: der Begriff bei Kiesewetter und Kant sei gleichbedeutend mit dem bestimmten Begriff bei Hegel.

³⁸⁰ *Versuch einer Darstellung der Logik*, V, *SAI* S. 64/*KTI* S. 241.

³⁸¹ Rein 1981a: S. 104.

³⁸² Manninen 1987b: S. 64–65. Das Werk diene jedoch als Quelle für Snellmans Vorlesungen über Logik im Herbst 1837. S. *Vorlesungen 1835–37*, *SAI* S. 609–610/*KTI* S. 338.

³⁸³ Die Ausdrucksweise der *Kleinen Logik* war ebenso ziemlich knapp. Dieses Werk war ursprünglich aber keine selbständige Darstellung der Logik: es diene als Zusatzmaterial für Hegels eigene Vorlesungen über Logik. Es sei für das Selbststudium – so Snellman – nicht geeignet. "Antrag auf Reisestipendium an Konsistorium der Universität", *SAI* S. 584/*KTI* S. 229.

1840 publiziert wurden.³⁸⁴ Das zweite und dritte Heft waren möglicherweise bereits vor Snellmans Ankunft in der schwedischen Hauptstadt fertig.³⁸⁵

Angesichts der Komplexität von Hegels Systems ist der Titel "Elementarkurs" ein wenig irreführend. Denn Snellmans Werk hat nur einen kleinen Teil des Systems zum Gegenstand. Im ersten Heft wird vor allem die Psychologie dargestellt, während Anthropologie und Phänomenologie nur kurz erläutert werden.³⁸⁶ Das zweite Heft umfasst nur den Teil "Subjektivität" der subjektiven Logik Hegels. Gegenstand des dritten Heftes ist die Philosophie des objektiven Geistes.

Der *Elementarkurs* bietet also keine vollständige Präsentation des Systems von Hegel. Er ist für ein nordisches Publikum und insbesondere für Studenten geschrieben. Snellman wollte seinen Lesern in erster Linie eine Einführung in Hegels Philosophie an die Hand geben und konzentrierte sich deshalb auf die Vorstellung einiger zentraler Ideen aus dessen Philosophie, die noch dazu passgerecht für den nördlichen Kontext sein sollten.³⁸⁷ Im Hinblick auf die Zielgruppe ist der komplexe Stil des Werkes dafür jedoch unangemessen, was Tengström u.a. angemerkt haben.³⁸⁸ Auch diese Schrift Snellmans gelangte also nicht zur Anwendung als Lehrbuch und wurde auch wenig diskutiert.³⁸⁹ Auch aus der Sicht des Herausgebers Haeggström war der *Elementarkurs* kein großer Erfolg. Haeggström vermutete im Mai 1839, dass die Edition der zwei letzten Hefte wahrscheinlich unprofitabel sein werde.³⁹⁰

Das Hauptthema des *Lehrbuchs der Psychologie* ist also der dritte Teil von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Snellman weist darin eigentlich kein einziges Mal direkt auf Hegels *Enzyklopädie* hin. Die allgemeine Struktur des Werkes entspricht jedoch der der *Enzyklopädie*, obschon Snellman vorwiegend nur die Hauptmomente derselben erörtert. Im Vorwort präzisiert Snellman die Ziele des Werkes. Danach soll der Standpunkt des Werkes eine Alternative zu Schellings Psychologie ent-

³⁸⁴ JVS publizierte den ersten Teil des *Elementarkurses* in Stockholm, obwohl er bis November 1839 in Finnland lebte. Dafür gab es mehrere Gründe. Erstens konnte man durch die Publikation im Ausland ein breites Publikum erreichen. Zweitens konnte man Druckkosten sparen. "Snellman–F. Cygnaeus und B.O. Lille 1840 [Brief]", *SAI* S. 690–691/KT2 S. 264.

³⁸⁵ Oittinen 1992a: S. 661 (*SAII*).

³⁸⁶ Die Voraussetzungen für die Analyse der Phänomenologie durch JVS waren gegeben, denn er hatte die *PhG* schon während seiner Studienzeit durchgearbeitet.

³⁸⁷ Fieandt 1974: S. 24–25.

³⁸⁸ "J.J. Tengström–Snellman 20.6.1844 [Brief]", *SAIV* S. 578/KT6 S. 374.

³⁸⁹ Rein 1981a: S. 106–107; Fieandt 1974: S. 25. JVS selbst verwendete das Werk jedoch als Quelle für seine Vorlesungen als Professor. Der erste Teil des *Elementarkurses* wurde in der Zeitschrift *Eos* rezensiert. JVS kommentierte die Rezension in seinem Artikel "Hegel und Eos" (*SAI* S. 230–231/KT2 S. 74–76); Nordin 1987: S. 253.

³⁹⁰ "Z. Haeggström–Snellman 25.5.1839 [Brief]", *SAI* S. 660–661/KT1 S. 435–436. Tatsächlich entstand das Interesse an der Schrift erst später, als Snellmans Name in Stockholm bekannt geworden war. Rein 1981a: S. 290.

werfen.³⁹¹ Der Persönlichkeitsthematik wird im *Lehrbuch der Psychologie* keine tiefere Bedeutung zugemessen, die Termini Person und Persönlichkeit werden nicht systematisch verwendet. Das ist insbesondere im Hinblick auf die spätere Schrift *Idee der Persönlichkeit* erstaunlich.

Das *Logiklehrbuch* ist keine direkte Fortsetzung des vorangegangenen *Versuchs einer Darstellung der Logik* und im Vergleich mit diesem ein selbständigeres Werk.³⁹² Snellman folgt Hegels Gedankengang, aber er versucht auch, Hegels Logik mit Hilfe von Aristoteles neu zu formulieren und auszuarbeiten. Auch Hegels Aufteilung der Logik übernimmt Snellman nicht, denn Hegels objektive Logik gehört bei Snellman teilweise zur Lehre vom Begriff.³⁹³ Snellman entwickelt seine Meinungsverschiedenheiten mit Hegel aber eigentlich nicht weiter. Aus der Sicht der philosophischen Untersuchung ist das *Logiklehrbuch* also unbefriedigend.

Im Vergleich zur späteren *Idee der Persönlichkeit* enthält Snellmans *Logiklehrbuch* also keine tiefgehende Analyse. Einige Merkmale der Schrift finden sich jedoch auch im Werk des Jahres 1841 wieder. Ein solches Merkmal ist z.B. die vollständig triadische Struktur der Darstellung. Hegel selbst hatte einige Teile der Logik auch mit vier Schritten formuliert und auch Feuerbach organisiert seine Dissertation z.B. nicht triadisch.³⁹⁴ Das Kapitel "Urteil" zerfällt bei Hegel in vier Teile, während Snellman das dritte und das vierte Unterkapitel desselben miteinander verbindet. Das Kapitel "Hypothetisches Urteil" gliedert sich bei Snellman in einer Weise in drei Teile, die sich bei Hegel nicht findet.³⁹⁵ Ein anderes Merkmal ist die problematische Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, die bei Snellman schon im *Versuch einer Darstellung der Logik* erörtert wird.³⁹⁶ Die Versöhnung zwischen Einzelem und Allgemeinem mache – so Karkama – die innere Logik der *Idee der Persönlichkeit* aus, und sie habe auch Einfluss auf die *Staatslehre*.³⁹⁷ Drittens ist das *Logiklehrbuch* durch die enge Verbindung von Logik und Psychologie geprägt, die auch in der Schrift *Idee der Persönlichkeit* immer wieder hervortritt. Snellman erörtert auch den Gattungsbegriff in einer Weise, die für seine spätere Kritik an Feuerbach konstitutiv ist.

³⁹¹ *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 143/KTI S. 377.

³⁹² Oittinen 1992a: S. 661 (SAII).

³⁹³ *Logiklehrbuch*, SAI S. 21/KT2 S. 317.

³⁹⁴ Die Originalität dieser Lösung ist unter den Kommentatoren diskutiert worden. S. Cornehl 1969: S. 45–46.

³⁹⁵ Oittinen 1992a: S. 664 (SAII).

³⁹⁶ Manninen 1987b: S. 81.

³⁹⁷ Karkama 1999: S. 142.

Das *Rechtslehrbuch* ist gleichfalls nicht nur ein Referat von Hegels Philosophie des Rechts. Snellmans Darstellung unterscheidet sich von Hegels Darstellung vor allem im Hinblick auf die Moral und die bürgerliche Gesellschaft.³⁹⁸ In beiden Zusammenhängen bestimmt Snellman die Subjektivität anders als Hegel, denn er betont die Autonomie des Subjekts stärker als Hegel. Im *Rechtslehrbuch* werden auch einige Themen – wie zum Beispiel die Begierde und das Gewissen – angesprochen, die auch in der *Idee der Persönlichkeit* diskutiert werden. Die allgemeine Struktur des Werkes gleicht Hegels *Rechtsphilosophie*, obschon viele Themen derselben nur stichwortartig dargestellt sind.

Obwohl also beide Werke Snellmans über Hegels Logik nicht als tiefgehende Studien angesehen werden können, führte die Durcharbeitung der Logik doch dazu, dass die logische Argumentation bei Snellman auch später eine zentrale Rolle spielt. So kann Snellman z.B. im Vergleich mit Strauss, dessen Stärke die Ideengeschichte war, vor allem als Experte für Hegels Logik gelten.³⁹⁹ Man kann also sagen, dass sich die wesentliche Differenz zwischen Snellman und der linken Seite der Hegel-Schule relativ früh herausbildet. Bei Snellman spielt die Geschichte eine wesentlich geringere Rolle als bei den Linkshegelianern (vgl. Kap. 1.1.). Zweitens belegt der *Elementarkurs*, dass Snellman das allumfassende System Hegels verteidigen will – im Unterschied zu den linken Hegelianern, die es neu denken wollten. Alle Themenbereiche der drei Teile des *Elementarkurses* werden in der *Idee der Persönlichkeit* wieder aufgegriffen, weshalb man den *Elementarkurs* somit als eine Vorarbeit für die spätere Schrift interpretieren kann.

Der *Elementarkurs* knüpft sich auch an Snellmans Ideen über die Reform der schwedischen akademischen Philosophie an. Nach Rein wollte Snellman im Winter 1840 an der Universität Uppsala Vorlesungen halten.⁴⁰⁰ Dieses Vorhaben ließ sich nicht realisieren; in der Folge überarbeitete Snellman die zwei letzten Hefte vom *Elementarkurs*. Obwohl er mit dessen Veröffentlichung keinen großen Erfolg erzielte, gehört Snellmans Schrift doch zu den ersten Kommentarwerken zu Hegels Philosophie. Das

³⁹⁸ *Rechtslehrbuch*, SAI S. 92/KT2 S. 389; Alavuotunki 1992: S. 665.

³⁹⁹ Hegelsche Logik war aber Strauss bekannt, denn er hatte Vorlesungen über Logik am Anfang der 1830er Jahre gehalten. Feuerbach las ebenso über Logik. Doch hatte Feuerbach Zweifel an Hegels Logik schon am Ende der 1820er Jahre (Braun 1971: S. 63–64). In seiner Erlanger Vorlesungen reduzierte er die Bedeutung der Logik (Thies 1972: S. 303).

⁴⁰⁰ Rein 1981a: S. 173. Die Position des Hegelianismus war schwächer in Uppsala als anderenorts in Schweden. Nordin 1987: S. 27.

Rechtslehrbuch wiederum war die erste Einführung in Hegels Philosophie des Rechts in schwedischer Sprache.⁴⁰¹

Bald nach der Herausgabe des letzten Heftes vom *Elementarkurs* wurde Snellmans Text *Über das akademische Studium* als Buch veröffentlicht. Dieses Werk fasste die Vorlesungen zusammen, die Snellman 1837 in Helsinki halten wollte und wurde positiv rezensiert. Es entwickelt Snellmans Idee des Unterschieds zwischen Subjekt und Tradition weiter,⁴⁰² die schon im *Versuch einer Darstellung der Logik* formuliert worden war. Nach Manninen ersetzt Snellman Hegels Dialektik von Herr und Knecht im Text durch die Dialektik von Subjekt und Tradition.⁴⁰³ Tradition betrachtet Snellman als etwas sich ständig Wandelndes.⁴⁰⁴ Die Betonung der Tradition steht somit nicht in Opposition zu Snellmans Auffassung der Verwandlung der Welt (Kap. 2.1.4.). Die Schrift hat offensichtlich einen hegelianischen Unterton, obwohl Snellman darin nicht auf Hegel hinweist. Ich würde es als hegelianische Untersuchung über das Wesen der Universität beschreiben. Die Beschäftigung mit dem Bildungsbegriff lieferte auch wichtige und förderliche Einsichten und Voraussetzungen für die beiden Hauptwerke Snellmans, die dann zu Beginn des 1840er Jahrzehnts erschienen.

2.3. Idee der Persönlichkeit

Snellmans Schrift *Idee der Persönlichkeit* entstand in Tübingen innerhalb von etwa sieben Monaten. Der Aufenthalt am Neckar-Fluss war ein Teil der Reise durch Europa, die von August 1840 bis September 1841 dauerte. Vor und nach der Reise lebte Snellman in Schweden, wo er als Journalist und Romanschriftsteller tätig war. Die *Idee der Persönlichkeit* entstand also in einem Zeitraum zwischen zwei Lebensabschnitten, während derer Snellman sich nicht in erster Linie mit der akademischen Philosophie beschäftigte.⁴⁰⁵

Den Plan für eine Reise nach Europa hatte Snellman schon früher gefasst. 1836 hatte er sich um ein Stipendium für junge Schriftsteller beworben. Aus dem Stipendienantrag geht hervor, dass er sich etwa anderthalb Jahre in Berlin aufhalten wollte, um ein deutschsprachiges Werk über Hegels System zu verfassen.⁴⁰⁶ Neben der schrift-

⁴⁰¹ Es gab zu diesem Thema auch keine Einführung auf Deutsch. Alavuotunki 1992: S. 665.

⁴⁰² Z.B. *Über das akademische Studium*, *SAII* S. 155/*KT2* S. 456.

⁴⁰³ Manninen 1987b: S. 69–70.

⁴⁰⁴ Väyrynen 1981: S. 27.

⁴⁰⁵ Nach der Reise entstand Snellmans zweites philosophisches Hauptwerk *Staatslehre*. Der Entstehungsprozess der *Staatslehre* war aber mit seiner journalistischen Tätigkeit eng verbunden (s. z.B. Rein 1981a: S. 279; Kap. 2.5.).

⁴⁰⁶ "Antrag auf Reisestipendium an die Universität 31.10.1836", *SAI* S. 584–585/*KT1* S. 228–230.

stellerischen Tätigkeit wollte er das deutsche Schulsystem untersuchen sowie Italien, München und Wien besuchen. Im Hinblick auf die *Idee der Persönlichkeit* ist bemerkenswert, dass sich das Werk laut Snellmans Antrag auf Logik konzentrieren sollte. Der Antrag von 1836 wurde jedoch abgelehnt und Snellman erhielt erst im darauffolgenden Jahr ein anderes dreijähriges Stipendium.

1836 hatte Snellman den Plan für ein Werk über religionsphilosophische Themen noch nicht. Dieser Plan scheint erst während der Reise entstanden zu sein. Warum aber verwarf Snellman den Plan für ein Werk über Hegels System und entschied sich für ein Werk über die Persönlichkeit? Die Frage hängt mit dem Verlauf der europäischen Diskussion über Hegels Philosophie zusammen. 1836 war die Spaltung der Hegel-Schule schon eine Tatsache.⁴⁰⁷ Diese Spaltung hatte sich zwischen 1836 und 1841 vertieft: die These der Einheit des Systems verwandelte sich in eine problematische Aussage. Die Diskussion unter den Hegelianern beschränkte sich mehr und mehr auf Einzelheiten.

Im nächsten Kapitel soll auf einige historische Ereignisse während der Reise Snellmans eingegangen werden, z.B. sein Zusammentreffen mit verschiedenen Hegelianern. Der Aufenthalt in Tübingen wird besonders berücksichtigt.⁴⁰⁸

2.3.1. Snellmans Reisen in Europa 1840 bis 1841

Die erste Station von Snellmans Reise war Kopenhagen, wo er eine Woche zubrachte. Während dieser Zeit lernte er einige interessante Persönlichkeiten näher kennen. Snellman schloss Freundschaft mit Heiberg und Martensen, die damals zu den wichtigsten dänischen Hegelianern gehörten.

Im Gegensatz zu Schweden war die philosophische Diskussion in Dänemark im Allgemeinen freier und lebhafter. Hegels Philosophie wurde deshalb positiv aufgenommen. Wie in Finnland erregte Hegels Logik auch in Dänemark großes Aufsehen.⁴⁰⁹ Der dänische Hegelianismus erreichte seinen Höhepunkt Anfang der 1840er Jahre. Aber schon Anfang der 1830er Jahre hatte man auch in Dänemark das Verhältnis von Hegels Philosophie zum Christentum diskutiert. Die Diskussion nahm einen ähnlichen Verlauf wie in Deutschland (vgl. erste Hälfte des B-Teils) und die schwedische Strauss-Debatte (Kap B.2.4.2.). In Dänemark hatten Heibergs Schriften und Vorlesun-

⁴⁰⁷ JVS weist selbst darauf hin ("Antrag auf Reisestipendium an die Universität 31.10.1836", *SAI* S. 584/*KTI* S. 229).

⁴⁰⁸ JVS beschrieb seine Reise in einem *Reisebericht*, der im Mai 1842 in Stockholm erschien und in den schwedischen Zeitungen positiv rezensiert wurde (Selén 1993: S. 758–759 (*SAIII*)).

⁴⁰⁹ Manninen 1986: S. 103.

gen die religionsphilosophische Diskussion also ziemlich früh ausgelöst. In Kopenhagen konsultierte Snellman zwei zentrale Akteure dieser Diskussion.

Heiberg war der erste dänische Hegelianer. Er hatte Hegel 1824 persönlich getroffen und stand später mit ihm und Gans in brieflicher Verbindung. Ende der 1830er Jahre hatte Heiberg in Dänemark die hegelianisch ausgerichtete Zeitschrift *Perseus* gegründet.⁴¹⁰ 1832 hatte Heiberg ein Buch über Hegels Logik auf Dänisch veröffentlicht. Snellman scheint dieses Werk vor seinem Aufenthalt in Dänemark jedoch nicht gekannt zu haben.⁴¹¹

Martensen war auch schon lange mit der Diskussion der Hegelianer vertraut, die er Mitte der 1830er Jahre in Tübingen, Heidelberg, München und Berlin auch persönlich kennengelernt hatte. Marheineke, Baur und Strauss gehörten zu seinem Bekanntenkreis. In München hatte er ein Gespräch mit Schelling. Später wurde er in Kopenhagen zum Doktor promoviert, und Göschel begeisterte sich für seine Dissertation. Man weiß leider nicht, worüber Martensen und Snellman in Kopenhagen diskutierten.⁴¹² Wahrscheinlich hatten Martensens Erlebnisse Einfluss auf Snellman und seinen Reiseplan. Snellmans Eindruck von Martensen war jedoch nicht nur positiv. Martensen war kein orthodoxer Hegelianer.⁴¹³ Ende der 1830er Jahre hatte er Hegels Philosophie eigentlich schon verworfen. Mit Heibergs philosophischem Standpunkt hingegen stimmte Snellman eher überein.

Nach kurzem Aufenthalt in Kopenhagen reiste Snellman weiter in die deutschen Länder.⁴¹⁴ Er hatte vermutlich aus wirtschaftlichen Gründen keinen genauen Reiseplan.⁴¹⁵ Während seiner Reise sah Snellman zahlreiche Staaten, die auf mannigfaltige Weise regiert wurden. Das Reisen mit der Eisenbahn verdeutlichte ihm den Gang der industriellen Revolution. Diese Erlebnisse beeinflussten Snellmans Ideen über die Zukunft seiner Heimat.

In Stuttgart, der letzten Station vor der Ankunft in Tübingen, traf Snellman Strauss. Vor seiner Ankunft in Stuttgart hatte Snellman in Bonn versucht, I.H. Fichte und Bauer zu treffen, die aber auf Reisen waren. Strauss überarbeitete damals

⁴¹⁰ Der volle Name der Zeitschrift war *Perseus, Journal for den spekulative Idé*.

⁴¹¹ Manninen 1987b: S. 65.

⁴¹² Manninen 1987b: S. 160.

⁴¹³ Manninen 1987b: S. 158–159.

⁴¹⁴ Snellman unterbrach seine Reise nach Mitteleuropa für kürzere und längere Zeiten zu unterschiedlichen Zwecken an Stationen in Deutschland, Österreich und der Schweiz.

⁴¹⁵ Alavuotunki 1986: S. 156. Snellmans Situation ähnelt hier der der Linkshegelianer, die auch häufig finanzielle Probleme hatten. Sørensen 2011: S. 33.

den ersten Teil der *Glaubenslehre*. Snellman schilderte das Zusammentreffen u.a. in einem Text, der in *Freja* erschien.⁴¹⁶

Von Strauss hatte Snellman einen sehr guten Eindruck. Er nahm Snellmans Anschauungen über *Das Leben Jesu* beifällig auf.⁴¹⁷ Nach Rein haben sich Snellman und Strauss möglicherweise noch ein weiteres Mal getroffen. Vermutlich sandte Strauss später auch seine *Glaubenslehre* an Snellman.⁴¹⁸ Jedenfalls machte sich Snellman bald mit Strauss' neuem Werk vertraut.⁴¹⁹ In Tübingen verfasste er Notizen über das Werk.

Meines Erachtens liegt die Bedeutung der persönlichen Beziehung zwischen Snellman und Strauss für Snellman darin, dass ihm der Unterschied zwischen der realen Person Strauss und dem Strauss-Bild des konservativen Lagers deutlich wurde. Tatsächlich bestand nämlich ein klarer Widerspruch zwischen der konkreten Person Strauss und den Aussagen, die Strauss zu "einem oberirdischen Antichrist" erklärt hatten. Durch das Zusammentreffen wurde vermutlich auch Snellmans Auffassung über die Bedeutung der Redefreiheit gestärkt.

Am 30. September 1840 erreichte Snellman Tübingen. Anfang der 1840er Jahre war Tübingen eine verträumte und verfallene Stadt. Die berühmte Universität war schon im Jahr 1457 gegründet worden, und zu den Mitarbeitern derselben gehörten einige berühmte Persönlichkeiten. Die Philosophie stand 1840 zur Diskussion, weil zwei ordentliche Professuren an der Philosophischen Fakultät vakant waren.

Snellman stellte später fest, dass er sich in der Universitätsstadt Tübingen wohlfühlte.⁴²⁰ Im Vergleich zu seiner Ansicht über die Universität Uppsala ist diese Aussage überraschend, betonte Snellman doch in späteren Texten im *Litteraturblad* die Bedeutung von Großstadt-Universitäten. Im schwedischen Kontext bedeutete das eine Bevorzugung der wissenschaftlichen Szenerie von Stockholm vor der wissenschaftlichen Sphäre von Uppsala.⁴²¹ Nach Ansicht von Snellman gab es keine Wechselwirkung zwischen der Universität Uppsala und der schwedischen Gesellschaft.⁴²² Die Universität Uppsala erschien ihm schulmäßig: die meisten Professoren übten nur ihre obligatori-

⁴¹⁶ "Auszug aus Snellmans Brief [publ. in *Freja* 86/1840]", *SAII* S. 18/KT3 S. 23.

⁴¹⁷ "Notizen von den Reisen 1840", *SAII* S. 532/KT3 S. 57.

⁴¹⁸ Rein 1981a: S. 222.

⁴¹⁹ Manninen 1987b: S. 177.

⁴²⁰ Rein 1981a: S. 218. Die geistige Atmosphäre der Stadt wirkte sich auch auf I.H. Fichte günstig aus, der ab 1842 einen Lehrstuhl für Philosophie der Universität Tübingen übernahm. Herrmann 1928: S. 6–7.

⁴²¹ "Universität und Hauptstadt [Artikel in *Litteraturblad*]", *SAVIII* S. 61–62, 96–97/KT14 S. 354, 360; Alavuotunki 1986: S. 57–58, 65.

⁴²² "Universität und Hauptstadt [Artikel in *Litteraturblad*]", *SAVIII* S. 106/KT14 S. 372.

schen Aufgaben ohne besondere Ambition aus.⁴²³ Die Spannung zwischen Großstadt-Universitäten und traditionellen Universitäten in kleineren Städten prägte generell die Diskussion über Universitäten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die positive Einstellung Snellmans zu Tübingen hat ihren Ursprung wahrscheinlich in seiner eigenen Lebenslage. Rein geht davon aus, dass sich Snellman ursprünglich schon in Schweden auf die wissenschaftliche Arbeit konzentrieren wollte.⁴²⁴ Wegen der politischen Situation (Kap. 2.4.2.) blieben wissenschaftliche Fragen jedoch im Hintergrund. Dagegen konnte sich Snellman in Tübingen völlig in die Philosophie versenken. Er verkehrte auch in Tübingen mit den ansässigen Wissenschaftlern, aber im Vergleich zu der Zeit in Stockholm war sein soziales Leben friedvoll.⁴²⁵ Snellmans Auffassung über die politische Diskussion in den deutschen Ländern war auch recht negativ.⁴²⁶

Tübingen bot auch den passenden Rahmen für die Ausarbeitung einer Abhandlung über die Philosophie Hegels. Wie schon in der ersten Hälfte des B-Teils festgestellt gehörte Tübingen zu den Stützpunkten der Philosophie Hegels, obwohl Hegels Ideen die Stadt relativ spät erreichten. Erst 1828–29 wurden in Tübingen Vorlesungen über Hegels Philosophie gehalten. Andererseits gab es auch eine ständige Opposition gegen Hegels Denken: so war z.B. der Hegel-Kritiker Eschenmayer hier bis 1837 als Professor der Philosophie tätig. Als Snellman sich in Tübingen aufhielt war Berlin das Zentrum der hegelianisch orientierten Kreise.⁴²⁷ Die süddeutschen Philosophen und Theologen spielten aber eine zentrale Rolle in der religionsphilosophischen Diskussion (Kap. 1.3.), die in der *Idee der Persönlichkeit* erörtert wird. Strauss hatte in Tübingen studiert und gelehrt, und der Ästhetiker Vischer gehörte zum Mitarbeiterstab der Universität. Mit einer gewissen Berechtigung kann man sagen, dass der Tübinger Hegelianismus linksorientierter war, während Halle und Berlin für die Rechtshegelianer wichtig waren.⁴²⁸ Obwohl Strauss als Radikaler angesehen wurde, stammten die radikalsten

⁴²³ Rein 1981a: S. 175. Das Vorbild der Modernisierung der einzigen finnischen Universität war die Universität Berlin. Und Berlin war nicht nur eine Großstadt, sondern auch die Hauptstadt des Königreichs Preußen. Das beeinflusste Snellmans Auffassung sicherlich.

⁴²⁴ Rein 1981a: S. 151.

⁴²⁵ Manninen 1987a: S. 7; Savolainen 2006e: S. 271. Fieandt (1974: S. 29–30, 43; 1973: S. 83) hat das Archiv der Universität Tübingen nach Spuren von Snellmans Aufenthalt in der Stadt durchsucht. Snellmans Name kommt in den Teilnehmerlisten der Vorlesungen kein einziges Mal vor. Sein Name wird im Briefwechsel von Baur, Vischer oder Zeller nicht erwähnt. In Kuopio urteilte Snellman über Vischers und Zellers Tätigkeiten in Tübingen positiv. "Ausländische Literatur [Artikel in *Kallavesi*]", *SAV* S. 364/KT9 S. 338.

⁴²⁶ Manninen 1987b: S. 162.

⁴²⁷ S. z.B. Brazill 1970: S. 78–79, 177; Bunzel & Lambrecht 2011: S. 38.

⁴²⁸ Fieandt 1973: S. 81.

Stellungnahmen in der Diskussion von den Berliner Linkshegelianern, was Auseinandersetzungen mit der rechten Seite zur Folge hatte. Gleichzeitig stritt sich das Hegel-Lager in Berlin mit den Preußischen Behörden.

Warum wählte Snellman Tübingen statt Berlin als Aufenthaltsort? Die Beantwortung der Frage ist wichtig im Hinblick auf die Persönlichkeitsphilosophie. Snellman begründete seine Wahl selbst nicht.⁴²⁹ Meiner Ansicht nach gab es außer den finanziellen im Prinzip zwei Gründe. Der erste Grund ist die bereits dargestellte Lebenslage Snellmans. Wie oben erwähnt war Tübingen eine verträumte Stadt. Im lebendigen Berlin war die Spaltung der Hegel-Schule überall präsent. Hier wäre es schwieriger gewesen, sich auf die Ausarbeitung einer philosophischen Abhandlung zu konzentrieren. Außerdem war sich Snellman der Tatsache bewusst, dass die Hegelianer 1840 ihre Position in der akademischen Welt Preußens schon verloren hatten.⁴³⁰

Zweitens folgte Snellmans Wahl des Studienortes aus der Themenwahl für seine philosophische Abhandlung *Idee der Persönlichkeit*. Die Universität Tübingen hatte eine lange theologische Tradition, an die Hegels Philosophie angeknüpft hatte. Anfang der 1840er Jahre studierten mehr als ein Viertel der Studenten an der Universität Theologie. Die religionsphilosophische Tradition bot einen geeigneten Kontext für Snellmans Werk, wobei es wie erwähnt fraglich bleibt, ob Snellman sich tatsächlich schon vor seiner Ankunft in Tübingen für das Thema seines kommenden Werkes entschieden hatte. Vermutlich hatte er den Plan eines Werkes über Religionsphilosophie aber schon während seiner Reise gefasst. Es gibt jedoch keine Spuren von Vorarbeiten zur *Idee der Persönlichkeit* vor der Tübinger Zeit – davon mehr im nächsten Kapitel.

Zu den wichtigsten Tübinger Bekanntschaften Snellmans gehören der Dozent der Philosophie Reiff, der Professor der Theologie Baur, der Professor der Ästhetik und Literaturgeschichte Vischer und der Professor der Philosophie Sigwart. Strauss' ehemaliger Lehrer Baur und seine Studenten bildeten die sogenannte Tübinger Schule, die sich auf die Erforschung des frühen Christentums konzentrierte.⁴³¹ Reiff gehörte zur Gruppe der süddeutschen Linkshegelianer. Er hatte 1840 sein Werk *Der Anfang der Philosophie* veröffentlicht, das Snellman in Tübingen durcharbeitete. Später wurde er Professor für Philosophie, publizierte als Professor aber eigentlich nichts mehr. Zu Snellmans Zeit in Tübingen schrieb Reiff eine Studie für die Bewerbung auf eine

⁴²⁹ Oittinen 2006: S. 66–67.

⁴³⁰ Breckman 1999: S. 148.

⁴³¹ Köpf 2006: S. 99; Häntsch 1985: S. 21–22.

Dozentur und hatte "[...] während des Studienjahres 1840–41 [...] eine ziemlich wichtige Schlüsselstellung inne".⁴³²

Vischer war ein alter Freund von Strauss und der einzige Linkshegelianer, mit dem Strauss nach seinem Bruch mit der linken Seite der Hegel-Schule verkehrte. Vischer war auch der einzige Linkshegelianer, dessen Karriere sich nach 1848 noch fortsetzte.⁴³³ Wie Strauss stieß er jedoch Mitte der 1840er Jahre mit den Konservativen an der Universität Tübingen zusammen. Fieandt beschreibt Vischer als eine farbige Gestalt, "[...] die das Kulturleben des Ortes nach Hegel am meisten beeinflusst hat".⁴³⁴ Aus Sicht der systematischen Philosophie bot Vischers Auslegung von Hegels Ästhetik eine interessante Ergänzung zur Philosophie der Linkshegelianer, in der die Ästhetik nicht an zentraler Stelle behandelt wurde. Kunst sei – so Vischer – die zweite Stufe in der Entwicklung des Geistes. Durch ästhetische Untersuchung soll die genaue Beziehung zwischen Religion und Philosophie bestimmt werden. Es gibt jedoch gute Gründe dafür, Vischers Denken hier nicht zu berücksichtigen: Er veröffentlichte seine Hauptwerke erst später und es lässt sich auch nicht sicher sagen, ob Snellman Vischers Vorlesungen über Ästhetik hörte.

Sigwart hatte in seinen zwischen 1839 und 1840 erschienenen Werken zwar die wesentlichen Themen der *Idee der Persönlichkeit* behandelt,⁴³⁵ sich damit aber nicht an der Diskussion beteiligt, die in Snellmans Werk kommentiert wird.⁴³⁶ Sigwart war kein selbständiger schöpferischer Denker; sein Ziel war in erster Linie die genaue Beschreibung der Geschichte der Philosophie.⁴³⁷ Er wurde meistens als Ideenhistoriker gesehen. Snellman weist nur selten direkt auf Sigwart hin; seine Werke dienten jedoch als wichtige Quelle für die *Idee der Persönlichkeit*.

Nach Tübingen machte Snellman Station in der Schweiz, im Anschluss reiste er nach München. In München blieb Snellman etwa einen Monat, u.a. weil er auf einen Brief seines Herausgebers wartete.⁴³⁸ München hinterließ bei ihm keinen guten Eindruck: für Snellman war überall ein heuchlerischer Katholizismus präsent. In Mün-

⁴³² Fieandt 1973: S. 80.

⁴³³ Brazill 1970: S. 156. Vischers Meinungen über Politik veränderten sich nach 1848 deutlich.

⁴³⁴ Fieandt 1973: S. 82.

⁴³⁵ Die zwei Werke Sigwarts bilden eine Einheit (*Das Problem des Bösen*, S. 1; *Das Problem von der Freiheit*, S. IV). Er machte u.a. Spinozas Philosophie, das Wesen der menschlichen Freiheit, die Geschichte der philosophischen Diskussion über den Begriff Persönlichkeit und das Wesen des Bösen (*Das Problem von der Freiheit*, S. 136) zum Thema.

⁴³⁶ Manninen 1992d: S. 681.

⁴³⁷ Manninen 1987b: S. 168; *Das Problem des Bösen*, S. III–IV.

⁴³⁸ Seine Abfahrt verzögerte sich auch wegen der russischen Behörden, die seinen Pass nicht verlängern wollten.

chen traf sich Snellman mit Schelling. Allgemein gesprochen machte auch Schelling keinen guten Eindruck auf Snellman. Schelling war damals von der preußischen Regierung schon nach Berlin berufen worden. In Berlin hielt Schelling eine Vorlesungsserie über die Philosophie der Offenbarung. Snellman vermutet im *Reisebericht*, dass Schelling in Berlin keinen Erfolg haben würde.⁴³⁹

Auch Berlin gehörte zum Reiseplan Snellmans. Im Großen und Ganzen gefiel Berlin Snellman nicht. Seiner Ansicht nach herrschte in Berlin der Goetheanismus vor, der für ihn das Synonym für Egoismus war.⁴⁴⁰ Während der Zeit in Berlin traf er sich jedoch mit vielen bedeutsamen Personen und seinen Berichten nach begegneten ihm die Berliner freundlich. Der wichtigste Kontakt in Berlin war Michelet – ein aktiver Beobachter und Teilnehmer der religionsphilosophischen Diskussion. Es war nicht überraschend, dass Michelet sich für Snellmans Person interessierte. Michelet wurde damals als "der Außenminister" der Hegel-Schule bezeichnet, weil er mit den meisten ausländischen Hegelianern verkehrte, die sich in Berlin aufhielten.

Angesichts der Parallelen zwischen den Standpunkten von Michelet und Snellman (vgl. Kap. 1.3.) verwundert jedoch die Behauptung Snellmans, Michelet gehöre zur extremen Linken der Hegel-Schule.⁴⁴¹ Tatsächlich befand sich Michelets Denken während Snellmans Aufenthalt in der preußischen Hauptstadt im Umbruch. Zwei Jahre später stellte Michelet fest, dass er mit Snellman, Marheineke und dem Berliner Theologen Vatke zum linken Zentrum der Hegel-Schule gehöre.⁴⁴² Snellman unterschrieb diese Charakterisierung.⁴⁴³

Snellman stand später mit Michelet brieflich in Verbindung und im August 1847 sahen sich beide in Berlin wieder. 1843 wurde Snellman Mitglied des Berliner Vereins, dessen Zentralfigur Michelet war.⁴⁴⁴ Der Zweck des Vereins war die Verbreitung und Weiterentwicklung von Hegels Philosophie. Snellman hoffte, dass der Verein die Kluft zwischen dem deutschen Volk und der deutschen Wissenschaft überwinden konnte.⁴⁴⁵ Deshalb sollte sich der Verein seiner Ansicht nach praxisnah ausrichten. 1843 schlug Snellman vor, Texte für die Zeitschrift des Vereins zu verfassen.⁴⁴⁶

⁴³⁹ *Reisebericht*, SAIII S. 83/KT4 S. 128.

⁴⁴⁰ *Reisebericht*, SAIII S. 137–138/KT4 S. 204–205; Rein 1981a: S. 239.

⁴⁴¹ *Reisebericht*, SAIII S. 154/KT4 S. 228.

⁴⁴² *Entwicklungsgeschichte*, S. 314, 376. Für den Abriss der Einteilung, s. Häntsch 1985: S. 73.

⁴⁴³ "Snellman–J.J. Tengström 22.2.1844 [Brief]", SAIV S. 563/KT6 S. 134.

⁴⁴⁴ Zu den Mitglieder des Vereins, s. Fieandt 1973: S. 89–90.

⁴⁴⁵ "Auszug aus Snellmans Brief an K.L. Michelet 9.5.1843 [publ. in *Der Gedanke* 1861]", SAIII S. 656–657/KT5 S. 371.

⁴⁴⁶ "Auszug aus Snellmans Brief an K.L. Michelet 9.5.1843 [publ. in *Der Gedanke* 1861]", SAIII S. 656/KT5 S. 371; Rein 1981a: S. 243–244. Marheineke u.a. ("P.K. Marheineke–Snellman 25.1.1843

Michelet antwortete bejahend und fragte, ob Snellman einen Artikel über *Staatslehre* schreiben wollte.⁴⁴⁷ Diese Pläne wurden aber niemals verwirklicht. Wegen Meinungsverschiedenheiten wurde die Zeitschrift des Vereins erst 1846 zum ersten Mal veröffentlicht.⁴⁴⁸ Damals war Snellman schon intensiv mit seiner eigenen Zeitschrift *Saima* beschäftigt.

Michelets Verein konnte die Kluft zwischen Rechts- und Linkshegelianern nicht überbrücken; der Berliner Verein spaltete sich vielmehr in zwei Lager. Während der Zeit, als die Zeitschrift erschien, war das linke Lager dominierend. Die Zeitschrift wurde jedoch schon zwei Jahre nach der Erstveröffentlichung wegen der politischen Situation von 1848 eingestellt, und auch der Verein wurde damals stillgelegt. 1854 wurde der Verein wiedergegründet und 1860 begründete Michelet, der als Vereinssekretär tätig war, eine neue Vereinszeitschrift mit dem Titel *Der Gedanke*. Ein Auszug von Snellmans Brief an Michelet aus dem Jahre 1843 wurde in der ersten Ausgabe veröffentlicht.⁴⁴⁹ Snellman verfasste auch zwei neue Texte für die Zeitschrift, die aber niemals nach Berlin geschickt wurden.⁴⁵⁰

Auch mit Marheineke und Gabler wurden Snellman in Berlin bekannt. Im *Reisebericht* lobt Snellman u.a. Marheinekes Vorlesungen.⁴⁵¹ Nach der Berliner Zeit lernte Snellman noch einige Hegelianer kennen. In Dresden traf er sich mit Ruge, und in Halle hatte er Gespräche mit Erdmann und Schaller.⁴⁵²

Um ein Fazit zu ziehen: Snellman lernte die meisten der wichtigsten Hegelianer der frühen 1840er Jahre kennen. Die meisten Hegelianer traf Snellman jedoch erst nach der Tübinger Zeit – ein widriger Umstand im Hinblick auf die Arbeit an der *Idee der Persönlichkeit*. Später blieb er mit nur wenigen Hegelianern in gelegentlichem Kontakt. Für eine spätere Überarbeitung seiner Persönlichkeitsphilosophie wäre z.B. ein Meinungsaustausch mit Rosenkranz sicher sehr förderlich gewesen. Rosenkranz begriff nämlich unmittelbar die Notwendigkeit der Bearbeitung von Hegels Religionsphiloso-

[Brief]", *SAIII* S. 606–607/*KT5* S. 303–304) hatten vorgeschlagen, dass JVS einen Text für die Zeitschrift verfassen sollte.

⁴⁴⁷ K.L. Michelet–Snellman 8.8.1843 [Brief]", *SAIII* S. 713/*KT5* S. 446. Nach *SA* ist den Brief auf 6. den August 1843 datiert.

⁴⁴⁸ Im Januar 1847 erkundigte sich Michelet wieder bei JVS nach der Möglichkeit, von diesem einen Text für die Zeitschrift zu erhalten. "K.L. Michelet–Snellman 29.1.1847 [Brief]", *SAV* S. 671/*KT10* S. 35.

⁴⁴⁹ "Auszug aus Snellmans Brief an K.L. Michelet 9.5.1843 [publ. in *Der Gedanke* 1861]", *SAIII* S. 656–657/*KT5* S. 371.

⁴⁵⁰ "Nationalität und nationale Idee [Konzept des Artikels]" und "Der absolute Wert des Rechts [Konzept des Artikels]", *SAXI.I* S. 439–460/*KT19* S. 266–289. S. Kap. 2.1.4.

⁴⁵¹ *Reisebericht*, *SAIII* S. 153/*KT4* S. 227.

⁴⁵² "Notizen von den Reisen 1841", *SAII* S. 617–618/*KT3* S. 291–292. Neureuter (2006: S. 5) macht darauf aufmerksam, dass JVS im *Reisebericht* seinen Besuch bei Ruge verschweigt. Tatsächlich nahm JVS sich Ruges Journalismus zum Vorbild – so Neureuter.

phie, da diese eine Voraussetzung der Hegel-Deutung der Rechtshegelianer war, die Snellman in der *Idee der Persönlichkeit* kritisiert.⁴⁵³

2.3.2. Die Arbeit an der *Idee der Persönlichkeit*

Vor seinem Aufenthalt in Tübingen hatte Snellman also vermutlich keine Vorbereitungen für die Arbeit an der *Idee der Persönlichkeit* getroffen.⁴⁵⁴ In Tübingen dagegen beschäftigte sich Snellman nun intensiv mit zahlreichen Werken. Seine Literatúrauswahl war reichhaltig: er las sowohl Klassiker als auch zeitgenössische Werke sowie neben der philosophischen auch deutsche belletristische Literatur. In Finnland hatte Snellman keine Möglichkeit gehabt, sich mit den zentralen Werken der Französischen Revolution bekannt zu machen.⁴⁵⁵ In Tübingen las er u.a. Voltaire, dessen Werke er nicht kannte.

Snellman verfasste zu einigen Werken, die er in Tübingen las, lange Notizen.⁴⁵⁶ Diese Notizen sind größtenteils direkte Zitate aus den Werken. Einige der Schriften – vor allem Strauss' *Glaubenslehre* – werden von Snellman kommentiert. Aus der Perspektive der *Idee der Persönlichkeit* sind Snellmans Notizen jedoch nicht umfangreich: in seiner Schrift setzte sich Snellman auch mit Texten auseinander, die in den vorbereitenden Notizen nicht erwähnt werden.⁴⁵⁷ Göschel kommt z.B. in den Notizen nicht vor. Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* werden meist tiefgehend erörtert. Nur zwei ältere Philosophen – nämlich Spinoza und Thomas von Aquin – werden analysiert. Feuerbachs *Über Philosophie und Christentum*, Strauss' *Christliche Glaubenslehre*, Richters *Die Lehre von den letzten Dingen* und Reiffs *Der Anfang der Philosophie* repräsentieren die nachhegelsche Philosophie in den Notizen. Schellings *Freiheitsschrift* repräsentiert Hegels Generation.

Einerseits kann man also davon ausgehen, dass Snellman zu Beginn seiner Arbeit keinen genaueren Plan für das Werk hatte.⁴⁵⁸ Der Plan wurde vielmehr in dem Maße präzisiert, wie das Lesen fortschritt.⁴⁵⁹ Ein Argument dafür ist die relativ kurzgefasste Analyse der vorhegelschen Philosophie in der *Idee der Persönlichkeit*, obwohl Snellman auch ältere Philosophen wie Spinoza und von Aquin studiert hatte.⁴⁶⁰ Meines Erachtens kann man die Erwähnung der vorhegelschen Philosophie aber als ein

⁴⁵³ Jaeschke 1980: S. 357.

⁴⁵⁴ Oittinen 2006: S. 65; Oittinen 2007c: S. 1.

⁴⁵⁵ Manninen 1987b: S. 174.

⁴⁵⁶ Manninen hat diese Notizen durchgearbeitet. S. Manninen 1987b: S. 172–180.

⁴⁵⁷ Manninen 1987b: S. 174.

⁴⁵⁸ Manninen 1992d: S. 675–676 (*SAII*).

⁴⁵⁹ Manninen 1987b: S. 180.

⁴⁶⁰ Die Rolle der geschichtlichen Betrachtung ist jedoch grösser als in Snellmans Logik-Werken.

Beispiel dafür interpretieren, dass Snellman ein breites Publikum im Auge hatte. Als er 1843 in Helsinki Vorlesungen über das Wesen des Geistes hielt, behandelte er die Vorgeschichte der Persönlichkeitsphilosophie ausführlich.

Andererseits betreffen die meisten Themen der *Idee der Persönlichkeit* die Kardinalfragen, über die Snellman sein ganzes Leben hindurch nachdachte.⁴⁶¹ Die Idee der Kontinuität zwischen der *Idee der Persönlichkeit* und den frühen Schriften Snellmans wurde schon (Kap. 2.2.) vorgestellt, evident wird dieses Kontinuität jedoch erst im systematischen Teil der Untersuchung. Ein Beispiel dafür ist die Frage nach der Beziehung zwischen Einzelem und Allgemeinem, die Snellmans Schaffen durchzieht.⁴⁶² Nach Ansicht von Oittinen formuliert Snellman schon im *Rechtslehrbuch* die Grundidee der *Idee der Persönlichkeit* durch die Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Persönlichkeit, denn die konkrete Persönlichkeit wird ja gerade zum Thema des späteren Werkes.⁴⁶³ Ich stimme Oittinen in diesem Punkt zu.

Die Frage nach der Originalität von Snellmans Gedankengang wurde schon im A-Teil diskutiert und sie wird auch im systematischen Teil nochmals erörtert. Hier wird die These zum Ausgangspunkt genommen, dass die *Idee der Persönlichkeit* deutlich eigenständiger und origineller ist als Snellmans frühe Schriften.⁴⁶⁴ Snellman ist als Denker selbstbewusster. Anhaltspunkte dafür sehe ich im stellenweisen Verzicht auf Hegels Begriffsapparat in den Argumentationen und der klaren Darstellung des hegelschen Kontextes seines Gedankengangs. In seinen frühen Logik-Werken gab es eigentlich keine philosophische Kontextualisierung.⁴⁶⁵ Nach Manninen sollte das Fehlen der Kontextualisierung nicht als Unterschätzung der geschichtlichen Betrachtung ausgelegt werden, denn die Tradition spielt in Snellmans Argumentation generell eine zentrale Rolle.⁴⁶⁶ Im A-Teil habe ich schon dargelegt, dass Snellmans Persönlichkeitsphilosophie negative und positive Seiten hat. Einerseits bildet die Kritik an anderen Philosophen und Denkweisen einen wesentlichen Teil der Argumentation Snellmans, aber gleichzeitig stellt sich Snellmans Ziel als positiv dar. Die *Idee der Persönlichkeit* versucht also, über die eindeutig negative Kritik hinaus eine Lösung vorzuschlagen. Die

⁴⁶¹ Manninen 1987b: S. 11–12.

⁴⁶² Ojanen 2002a: S. 76, 78.

⁴⁶³ Oittinen 2007c: S. 5 (Fußn.6.); *Rechtslehrbuch*, SAI S. 95–96/KT2 S. 395 (§4).

⁴⁶⁴ Diese Behauptung findet sich u.a. bei Manninen (1987b: S. 11).

⁴⁶⁵ Mit "Kontextualisierung" sind hier solche Hinweise gemeint, die vor allem Hegels *Große Logik* prägen. Hegel kommentiert in der *Großen Logik* nicht nur die ältere, sondern auch die aktuelle philosophische Diskussion, um seinen eigenen Standpunkt deutlicher zu machen. JVS ließ Hegels Kommentar in seinen frühen Werken außer Acht.

⁴⁶⁶ Manninen 1987b: S. 69.

Entstehung des Positiven aus dem Negativen ist eine für Hegel typische Struktur, die auch im linkshegelianischen Kritizismus präsent ist.

Die *Idee der Persönlichkeit* hat kein direktes Vorbild in Hegels Werken.⁴⁶⁷ Der Begriff der Persönlichkeit wird bei ihm nur am Anfang der *Rechtsphilosophie* kurz erörtert.⁴⁶⁸ Die drei Hauptmomente der *Idee der Persönlichkeit* werden im ersten Abschnitt des dritten Hauptteils der *Enzyklopädie* (Philosophie des subjektiven Geistes) behandelt. Doch der Inhalt von Snellmans Werk deckt nur einen kleinen Teil der Themen ab, die bei Hegel zur Philosophie des subjektiven Geistes gehören. Neben der Philosophie des subjektiven Geistes behandelt die *Idee der Persönlichkeit* Themen, die bei Hegel zur Logik und zur Philosophie des objektiven und des absoluten Geistes zählen.

Es ist nicht sicher, ob Snellman die dritte Ausgabe der *Enzyklopädie* kannte, als er die *Idee der Persönlichkeit* verfasste; er weist jedenfalls gelegentlich auf die zweite Ausgabe des Werkes hin.⁴⁶⁹ Das ist an sich nicht erstaunlich, denn die *Enzyklopädie* war eigentlich kein selbständiges Werk, sondern für Zuhörer der Vorlesungen Hegels geschrieben.⁴⁷⁰

Struktur und Inhalt der *Idee der Persönlichkeit* stützen sich auch auf Göschels Schrift *Beweise*.⁴⁷¹ Diese Entscheidung ist allerdings überraschend angesichts der scharfen Kritik, die Snellman in seinem Werk an Göschel übt. Zur Erklärung führe ich folgende vier Bemerkungen an: Erstens wollte Snellman mit seinem Werk sicherlich an die Diskussion der Hegelianer anknüpfen und Göschel hatte mit seinem Werk vor allem gegen Feuerbach argumentiert. Zweitens hatte Göschel die Persönlichkeit des Geistes als Lösung für die religionsphilosophische Debatte dargestellt.⁴⁷² Drittens war Snellman schon lange mit Göschel vertraut. Haeggström, der den *Elementarkurs* des Finnen publiziert hatte, verlegte auch eine schwedische Übersetzung von Göschels Einführung zu Hegel.⁴⁷³ Snellman hatte möglicherweise dieses Werk schon in Stockholm

⁴⁶⁷ Manninen 1992d: S. 678 (*SAII*).

⁴⁶⁸ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 93–95 (§35); Kap. C.1.1.1.

⁴⁶⁹ Neben der Ausgabe von 1830 erschien in 1840 noch eine neue Version, die mündliche Zusätze enthielt. Fieandt vermutet (1974: S. 18), dass JVS mit der dritten Ausgabe schon in 1837 vertraut war. Tengström berichtet Snellman 1845 über die Erscheinung des dritten Teils der *Enzyklopädie* als Teil der Edition der Freunde des Verewigten, und weckt den Anschein, dass er damals das Werk erstmals las. "J.J. Tengström–J.V. Snellman 1.11.1845 [Brief]", *SAV* S. 578/KT8 S. 263–264.

⁴⁷⁰ Hegel erklärt in der *Enzyklopädie*, dass er z.B. die Philosophie des Rechts an anderer Stelle ausführlicher thematisiert. *EnzIII*, W10, S. 306 (§487).

⁴⁷¹ *IP*, E, *SAII* S. 203/KT3 S. 66.

⁴⁷² *Beweise*, S. XVI–XVII.

⁴⁷³ *Hegel och hans tid* (1836).

durchgearbeitet.⁴⁷⁴ Viertens hat die Struktur des spekulativen Teils von Göschels Werk ihren Ursprung in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Göschel argumentiert also von einer ähnlichen Basis aus wie Snellman, seine Schlüsse sind nach Ansicht Snellmans jedoch falsch. Somit bilden Snellmans Argumentation für seinen eigenen Standpunkt und seine Kritik an Göschel eine Einheit.

2.3.3. Rezeption des Werkes

Die *Idee der Persönlichkeit* wurde im Mai 1841 vollendet.⁴⁷⁵ Mit Hilfe von Baur fand Snellman einen Tübinger Herausgeber für sein Werk. Das Werk wurde erst im August 1841 veröffentlicht.⁴⁷⁶ Snellman erhielt sogar eine kleine Vergütung.⁴⁷⁷ Das positive, etwa eine Seite umfassende Gutachten von Baur war die erste Rezension des Werkes. Er hebt besonders die Vortragsweise und den Stil des Werkes hervor. Der Autor des Werkes sei – so Baur – bewandert in der neuesten Spekulation.⁴⁷⁸

Auch Snellman scheint mit seinem Werk zufrieden gewesen zu sein, denn er weist relativ oft daraufhin.⁴⁷⁹ Man kann den Beitrag des Finnen als gewissermaßen als einzigartig ansehen. Nach Ansicht des Zeitgenossen Merz war Snellmans Werk das einzige, in dem das Konzept der Persönlichkeit durch Spekulation weiterentwickelt wird.⁴⁸⁰ Snellman hoffte, dass sein Werk Einfluss auf die junge Generation haben und unter der Gebildeten bekannt werden würde.⁴⁸¹ Tatsächlich geriet das Werk aber relativ bald nach der Veröffentlichung in Vergessenheit.⁴⁸² Die Gründe dafür können in zwei Kategorien geteilt werden. Die erste Kategorie umfasst die Ursachen, die mit dem Inhalt des Werkes im Zusammenhang stehen. Baus Hervorhebung des Stils bedeutete vor allem, dass Snellman in der Lage war, seine Ideen im spekulativen Sinn explizit darzustellen; tatsächlich fiel der Mehrheit des Publikums das Verständnis des Buches

⁴⁷⁴ Oittinen 2007c: S. 6.

⁴⁷⁵ "Snellman–C. R. Ehrström [Briefskizze]", *SAII* S. 637–638/*KT3* S. 245–246; *IP*, V, *SAII* S. 198/*KT3* S. 60.

⁴⁷⁶ Das Werk wurde also von Verlagsgeschäft Fues publiziert. Zur Geschichte und Bedeutung von demselben, s. Fieandt 1973: S. 85–86.

⁴⁷⁷ Rein 1981a: S. 231.

⁴⁷⁸ "F. C. Baus Empfehlungsbrief 9.4.1841", *KT3* S. 231–232. *KT* enthält die Übersetzung des Briefs ins Finnische; man findet den Text auf Deutsch in Manninens Kommentar (1992d: S. 682–683) in *SAII*.

⁴⁷⁹ Oittinen 2006: S. 66–67.

⁴⁸⁰ Merz 1843: S. 170.

⁴⁸¹ "Snellman–C. R. Ehrström [Briefskizze]", *SAII* S. 638/*KT3* S. 246.

⁴⁸² Oittinen 2006: S. 66; Tiusanen 2002: S. 70; Manninen 1992d: S. 685 (*SAII*); Fieandt 1973: S. 88. Neureuter (1984: S. 551) hat m. E. zu Recht darauf hingewiesen, dass man den Einfluss der *IP* auch in Finnland übertrieben hat. Er weist in diesem Zusammenhang drauf hin, dass Snellmans Name u.a. in den Philosophiegeschichten von Zeller und Rosenkranz nicht vorkommt.

wegen dessen Ausdrucksweise recht schwer.⁴⁸³ Meines Erachtens wurde die *Idee der Persönlichkeit* teilweise vor allem wegen der Person des Autors gelobt und beachtet: die vier Rezensionen, die in diesem Kapitel erläutert werden, konzentrieren sich auf philosophisch wenig bedeutungsvolle Aspekte. Baur, Michelet, Rosenkranz und Reiff heben Snellmans Buch als ein schönes Beispiel für die Wirkung der Philosophie Hegels im Ausland hervor. Die Kenntnisse des Finnen über Hegels Philosophie werden anerkannt;⁴⁸⁴ der Gehalt des Werkes wird jedoch nur wenig analysiert.

Seine Ausrichtung auf ein deutsches Publikum hatte dagegen nur wenig Einfluss auf die gleichgültige Rezeption des Werkes. In Finnland gab es damals überhaupt kein Forum für Diskussionen über Philosophie.⁴⁸⁵ In Schweden gab es mehrere Zeitungsforen für Diskussionen, aber Hegels Philosophie interessierte die literarischen Kreise in Schweden nicht in dem Maße. Snellmans Aussagen über die Lage der schwedischen Philosophie wurden jedoch beachtet, und während der Strauss-Debatte (Kap. 2.4.2.) wurde Snellman deshalb beschuldigt, dem Ruf der schwedischen Philosophie zu schaden.

Die zweite Kategorie umfasst die Ursachen, die im Zusammenhang mit der hegelianischen Diskussion zu Beginn der 1840er Jahre stehen. Snellmans Werk wurde zehn Jahre nach Hegels Tod, sechs Jahre nach Strauss' *Das Leben Jesu* und in demselben Jahr wie Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* veröffentlicht. Feuerbachs Buch eröffnete eine neue Phase in der Diskussion der Hegelianer (Kap. 1.4.), die sich seit dem Erscheinen von Strauss' Werk ständig radikalisiert hatte. Snellmans Werk konnte diese neue Phase nicht vorhersehen und aufnehmen, insbesondere nicht die neue linkshegelianische Anschauung der Substanz, die von Bauer dargestellt worden war.⁴⁸⁶ Es geriet dazu in Widerspruch und blieb nicht zuletzt deshalb im Hintergrund.⁴⁸⁷ Snellman knüpfte mit seiner Schrift an den kurz zuvor erschienenen ersten Teil von Strauss' *Glaubenslehre* an. Hätte er sich auch auf den zweiten Teil beziehen können, wäre das für seine eigene Schrift sicher förderlich gewesen, denn im zweiten Teil stellt Strauss

⁴⁸³ Manninen 1992d: S. 688 (*SAII*); 1983: S. 169.

⁴⁸⁴ S. z.B. Reiff 1842: S. 592. Snellmans Begeisterung für Hegels Philosophie und seine eigensinnige Einstellung zur Sache hinterließ einen unvergesslichen Eindruck bei seinen Bekannten. Laut Rein (1981a: S. 232) sprachen nicht nur die Hegelianer Rosenkranz und Erdmann, sondern auch die Hegel-Kritiker Trendelenburg noch viele Jahre später über Snellmans Werk. Afzelius leitete 1842 die Grüße von mehreren Berliner Hegelianern an Snellman weiter. "F.G. Afzelius–Snellman 20.2.1843 [Brief]", *SAIII* S. 643/*KT5* S. 353.

⁴⁸⁵ Manninen 1992d: S. 688 (*SAII*).

⁴⁸⁶ Manninen 1992d: S. 685 (*SAII*).

⁴⁸⁷ Neureuter 2006: S. 9; Oittinen 2007c: S. 4. JVS machte sich spätestens in Kuopio mit dem Werk vertraut, von wo aus er Tengström gebeten hatte, ihm das Werk zu senden. Manninen 1983: S. 174. Dieser Fall zeigt, dass die Zensur in Finnland nicht immer folgerichtig verfuhr. Juva 1950: S. 65; Kap. 2.1.3.

u.a. seinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele dar.⁴⁸⁸ Aber auch Strauss' Werk wurde bald vergessen.

Rückschauend betrachtet erschien Snellmans Schrift wirklich zu einem unglücklichen Zeitpunkt. Feuerbachs Werk war im Frühjahr 1841 veröffentlicht worden. Ein Kommentar zu den neuen Ideen Feuerbachs in der *Idee der Persönlichkeit* hätte das Interesse für Snellmans Werk sicherlich gesteigert. I.H. Fichte kommentierte unverzüglich sowohl Feuerbachs als auch Bauers Schriften der frühen 1840er Jahre.⁴⁸⁹

Snellman ging auch nicht auf Trendelenburgs berühmte und einflussreiche Kritik an Hegel ein.⁴⁹⁰ Trendelenburg trug seine Kritik hauptsächlich in seinem Hauptwerk *Logische Untersuchungen* (1840) und in seinem Artikel "Die Logische Frage in Hegels System" (1843) vor. Diese Kritik hatte großen Einfluss auf den Niedergang des Hegelianismus im Laufe der 1840er Jahre. In Finnland übte Laurell 1843 Kritik an Hegel mit Argumenten, die denen Trendelenburgs ähnlich waren.⁴⁹¹ Im Hinblick auf Snellman war Trendelenburgs Ansicht über die Logik als den wahrhaften Kern der Philosophie Hegels interessant.⁴⁹² Trendelenburg kritisierte Hegel eigentlich ausgehend von dessen eigenen Aussagen einschließlich seiner Methode und seiner Logik; Snellman verfolgte hingegen das Ziel, Hegels Philosophie auf derselben Grundlage zu verteidigen.

Die ständige Radikalisierung der hegelianischen Diskussion und der fortschreitende Zerfall der Einheit der Hegel-Schule führten auch dazu, dass Snellmans Hintergrund in den Mittelpunkt des Interesses rückte. Als Hegel 1831 starb, glaubten die meisten seiner Anhänger, dass der Hegelianismus überall eine starke Position einnehmen würde. Als Snellman zehn Jahre später die Bühne des hegelianischen Philosophierens betrat, war schon klar, dass dieser Traum sich wahrscheinlich niemals verwirklichen würde. Snellmans schriftliche Produktion war jedoch ein Beispiel dafür, dass der Hegelianismus nicht ohne ausländische Wirkung geblieben war. Während der kommenden Jahrzehnte wurde die Wirkung des Hegelianismus im Norden deutlich, als Snellmans hegelianisches politisches Programm in Finnland Erfolg hatte. Oittinen ist der Ansicht, dass Snellmans politisches Programm vielleicht der größte Triumph von Hegels

⁴⁸⁸ *Glaubenslehre II*, S. 723–739 (§109–§110). Diese Stelle wird von I.H. Fichte explizit hervorgehoben. *IdP* 1855, S. 184–190.

⁴⁸⁹ Ehret 1986: S. 94–95.

⁴⁹⁰ Snellman war sich jedoch der Bedeutung von Trendelenburgs Schaffen bewusst (s. *Dissertation 1848*, *SAVI* S. 362/*KT11* S. 295 (Endn. 24)). Beiser (2013: S. 59–68) hat die Hauptpunkte der Kritik bündig zusammengefasst.

⁴⁹¹ Väyrynen 1992: S. 64–65.

⁴⁹² Beiser 2013: S. 60.

Philosophie war.⁴⁹³ Diese Hoffnungen prägen besonders Michelets Rezension der *Idee der Persönlichkeit*. Er schlug sogar vor, Snellman könne in Finnland einen öffentlichen Hegel-Verein gründen.⁴⁹⁴ Rosenkranz gab seiner Notiz über das Erscheinen der *Idee der Persönlichkeit* im *Königsberger Litteratur-Blatt* 1841 den Titel "Die Hegel'sche Philosophie in Finnland".⁴⁹⁵

Einige Rezensionen über Snellmans *Idee der Persönlichkeit* wurden also publiziert. Zwei davon waren umfassend und werden in den folgenden Abschnitten referiert. Bemerkenswerterweise vertraten alle Rezensenten die sogenannte "Mitte" der Hegel-Schule. Ihre philosophischen Positionen standen Snellmans Standpunkt nahe, und Snellman hatte beide auch persönlich kennengelernt. Im Sprachrohr der linken Seite der Hegel-Schule, den *Hallischen Jahrbüchern*, erschien keine Rezension zu Snellmans Buch, obwohl Snellman auch Ruge, den eigentlichen Journalisten unter den Hegelianern, persönlich getroffen hatte.

Die interessanteste Rezension der *Idee der Persönlichkeit* war die von Reiff, die 1842 in den Tübinger *Theologischen Jahrbüchern* erschien. Reiff hatte das Werk sorgfältig gelesen und konnte die Grundideen des Finnen recht gut referieren. Reiff übt stellenweise feine Kritik an Snellman, äußert aber auch seine Zufriedenheit mit dessen Verfahren, die Persönlichkeit nicht nur im Rahmen der Religionsphilosophie, sondern auch im Kontext der Sittlichkeit zu betrachten.⁴⁹⁶ Leider ist die Rezension kurz. Snellman stand auch später mit Reiff im Briefwechsel, und in der Zeitschrift *Saima* urteilte er positiv über Reiffs Philosophie.⁴⁹⁷

Michelets lobende Rezension erschien in den *Berliner Jahrbüchern* im Februar 1842. Neben Snellmans Werk rezensierte Michelet zwei Dissertationen des Schweden Afzelius. Mit Hilfe seiner positiven Rezension der Veröffentlichungen von Afzelius versuchte Michelet, Snellmans Aussagen über die schwedische Philosophie zu relativieren.⁴⁹⁸ Michelet beschäftigte sich zur selben Zeit mit den Themen der Persönlichkeitsphilosophie (Kap. 1.3.). In den meisten Punkten stimmte er Snellman zu.⁴⁹⁹ Später konstatierte er in einem Brief an Snellman: "Ich bin überzeugt, ich werde Alles

⁴⁹³ Oittinen 2006: S. 70. S. a. Manninen 1979: S. 111–112.

⁴⁹⁴ "K.L. Michelet–Snellman 8.8.1843 [Brief]", *SAIII* S. 715/KT5 S. 448. Nach *SA* ist der Brief auf 6. den August 1843 datiert.

⁴⁹⁵ Manninen 1992d: S. 687 (*SAII*).

⁴⁹⁶ Reiff 1842: S. 591.

⁴⁹⁷ "Philosophische Literatur [Artikel in *Litteraturblad till Saima*]", *SAIV* S. 135/KT6 S. 198–199.

⁴⁹⁸ Auch Rosenkranz stimmte JVS in diesem Punkt nicht zu. In seiner kleinen Notiz über die Publikation der *IP* erwähnte er z.B., dass auch in Lund über Hegel diskutiert wird. Manninen 1992d: S. 687 (*SAII*).

⁴⁹⁹ Michelet 1842: S. 227, 235.

vertheidigen können, was aus Ihrer Feder fließt".⁵⁰⁰ Im Großen und Ganzen überrascht es nicht, dass Michelet Snellmans Werk positiv rezensiert. Er erwähnt auch die Meinungsverschiedenheiten zwischen Snellman und Hegel mit keinem Wort. Ich interpretiere das als einen Anhaltspunkt für Michelets Ziel, die Einigkeit der Hegelschen Schule zu bewahren (vgl. Kap. B.2.3.1.).⁵⁰¹ Wie Baur lobte auch Michelet den Stil des Werkes. Michelet stellt fest, dass ein Teil der *Idee der Persönlichkeit* nur eine Wiederholung früherer Themen ist; doch auch dieser Teil bedeutet einen Fortschritt in der Diskussion, denn Snellmans Darstellung ist deutlich. Die Rezension enthält ferner lange Zitate aus Snellmans Schrift. Nach Michelet sei er in seiner "[...] Abhandlung mehr berichtend als urtheilend verfahren [...]".⁵⁰²

Unter den Rezensenten der Schrift *Idee der Persönlichkeit* ist noch der Name F.A. Schulze zu erwähnen. Er kannte Snellman nicht, hatte aber die *Idee der Persönlichkeit* gelesen. Aus diesem Anlass schrieb er im August 1847 einen Brief an Snellman, in dem er das Werk lobt und hofft, Snellman könne irgendwann einmal eine Professur in Preußen antreten.⁵⁰³ Schulzes Interesse an Snellmans Philosophie war also kein Beweis für ein neues Interesse an Hegels Philosophie, über das Snellman gesprochen hatte. Der Hegelianer Schulze war nämlich "ein Insider" und Mitglied des schon erwähnten Philosophischen Vereins in Berlin. Schulze hatte zwar Kontakte zu den Berliner Schulbehörden, aber bei einer Karriere in Preußen hätte er Snellman kaum behilflich sein können.

2.4. Staatslehre

Snellmans zweites philosophisches Hauptwerk wurde 1842 in Stockholm veröffentlicht. Das Werk umfasst etwa 260 Seiten und zerfällt in vier Hauptteile, die sich wieder in insgesamt 67 Kapitel gliedern. Snellman hatte zu Beginn des Jahres 1842 mit dem Schreiben begonnen, insgesamt dauerte die Fertigstellung etwa neun Monate.⁵⁰⁴ Nach seinen eigenen Worten war Snellman mit dem letzten, in Eile verfassten Teil des Werkes nicht zufrieden.⁵⁰⁵ Nach Ojanen finden sich Spuren eines hastigen Schreibtempos

⁵⁰⁰ "K.L. Michelet–Snellman 8.8.1843 [Brief]", *SAIII* S. 714/KT5 S. 447. Nach *SA* war der Brief auf den 6. August 1843 datiert.

⁵⁰¹ Manninen 1996: S. 291.

⁵⁰² Michelet 1842: S. 243–244.

⁵⁰³ "F.A. Schulze–Snellman 27.8.1847 [Brief]", *SAVI* S. 661–662/KT10 S. 217–218.

⁵⁰⁴ "Snellman–P.E. Bergfalk 5.6.1843 [Brief]", *SAIII* S. 677/KT5 S. 397.

⁵⁰⁵ "Snellman–J.J. Tengström 12.9.1844 [Brief]", *SAIV* S. 616/KT7 S. 95.

eigentlich in allen Werken, die Snellman zwischen 1840 und 1842 im Ausland verfasste.⁵⁰⁶ Allein 1842 produzierte Snellman insgesamt drei Bücher.⁵⁰⁷

Für die *Staatslehre* findet sich in Hegels Werken kein direktes Vorbild. Man kann jedoch von einer offensichtlich durch Hegel geprägten Struktur der *Staatslehre* sprechen, denn sie nimmt die drei Momente der Sittlichkeit in der Rechtsphilosophie Hegels zum Ausgangspunkt. Die Behandlung selbst hat aber kein Vorbild in Hegel, obschon sie auch Referate aus Hegels Rechtsphilosophie enthält.⁵⁰⁸ Möglicherweise war Snellman in dieser Hinsicht vom Stil der Vorlesungen Tengströms über den Staat beeinflusst. Snellman selbst nannte neben Hegel auch Rousseau und Montesquieu als Vorbilder des Werkes.⁵⁰⁹ Insbesondere die französische Philosophie und Montesquieus Lehre vom Staat erscheinen Snellman als wichtige Bezugsgrößen.⁵¹⁰ Hinsichtlich der Vorbilder für Snellmans *Staatslehre* stimme ich der Auffassung von Alavuotunki zu: Danach ist die Kombination von französischer Aufklärung und Hegels Philosophie bei Snellman eindeutig nicht ausgewogen, die französische Philosophie scheint vielmehr stellenweise eine dominierende Rolle einzunehmen.⁵¹¹ So ist z.B. die Entfaltung des begrifflichen Inhalts eigentlich wenig dialektisch.⁵¹² Andererseits stellt Snellman aber auch fest, dass die Franzosen in der Frage des Wesens des Staates zu demselben Ergebnis gekommen sind wie Hegel.⁵¹³ Außerdem kann man die *Staatslehre* auch als eine Fortsetzung von Snellmans *Rechtslehrbuch* interpretieren. Denn in diesem *Rechtslehrbuch* hatte Snellman Staat und Weltgeschichte nur knapp diskutiert, was er in der Einleitung selbst auch beklagt.⁵¹⁴ Das *Rechtslehrbuch* folgte dem Vorbild Hegels noch sehr getreu, darin liegt die Differenz zur *Staatslehre*.⁵¹⁵ In inhaltlicher Hinsicht gibt es auch einen Zusammenhang der *Staatslehre* mit einem früher verfassten Roman Snellmans über das Thema der Familie.

⁵⁰⁶ Ojanen 2002b: S. 99.

⁵⁰⁷ Diese Bücher waren die *Staatslehre*, der *Reisebericht* und der erste Teil der Romanserie *Vier Ehen*. Während seines Aufenthalts außerhalb von Finnland 1840–42 publizierte er insgesamt acht Bücher. Die Werke weisen eine auffallende stilistische Vielfalt auf. Ojanen 2002b: S. 98–99.

⁵⁰⁸ S. z.B. Punkt 26, *Staatslehre*, *SAIII* S. 357–359/*KT5* S. 107–109 (26).

⁵⁰⁹ Rein 1981a: S. 283. Rein weist in diesem Zusammenhang auf Snellmans Brief an Michelet hin. Die Version des Briefs in *KT* und *SA* enthält keine Erwähnung von Montesquieu oder Rousseau. Rein hatte also die Originalversion des Briefs gelesen, die nicht mehr erhältlich ist.

⁵¹⁰ *Staatslehre*, *SAIII* S. 432, 435/*KT5* S. 204 (Fußn. 1.; 52), 208–209 (53). JVS vermutete auch später, dass Rousseaus *Contrat social* in Zukunft gleichermaßen geachtet werden wird wie Hegels *Rechtsphilosophie*. "Snellman–J.J. Tengström 12.9.1844 [Brief]", *SAIV* S. 616/*KT7* S. 94–95.

⁵¹¹ Alavuotunki 1986: S. 77.

⁵¹² Airaksinen 1984: S. 71; Ojanen 1981: S. 38.

⁵¹³ *Staatslehre*, *SAIII* S. 436/*KT5* S. 210 (54).

⁵¹⁴ *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 92/*KT2* S. 389–390.

⁵¹⁵ Alavuotunki 2007: S. 32.

Die Arbeit an der *Staatslehre* unterschied sich von der Arbeit am ersten philosophischen Hauptwerk: den Gedankengang des späteren Werkes hatte Snellman schon teilweise für seine Zeitungartikel bearbeitet.⁵¹⁶ Während er an der *Staatslehre* schrieb, arbeitete Snellman mitunter auch als Journalist, und das Werk steht in enger Verbindung mit der gesellschaftspolitischen Diskussion in Schweden. Im Vergleich zum früheren Werk zielt die Schrift von 1842 auf ein breiteres Publikum. Deshalb wird die philosophische Terminologie im späteren Werk selten verwendet, und auch die logische Argumentation hat hier nicht den Vorzug. Andererseits ermöglichte das konkrete Thema auch einen leichteren Stil. Deshalb kann man die *Staatslehre* aber keineswegs als leicht verständliche Schrift charakterisieren. Snellmans Zeitgenosse Bergfalk behauptete sogar, dass die *Staatslehre* umständlicher sei als die *Rechtsphilosophie*, weil Snellmans leichter Stil nicht mit den komplexen Ideen Hegels zusammenpasst.⁵¹⁷

Das Werk wurde in den schwedischen Zeitungen relativ gut beachtet. Es erschien kurz vor Snellmans Abreise, und er las die meisten Rezensionen erst in Finnland. Weil sich Snellman in Schweden an verschiedenen Zeitungsdebatten beteiligt hatte, war sein Name zur Zeit der Veröffentlichung schon weiten Kreisen bekannt, und die Rezensenten des Werkes hatten schon einen Eindruck von Snellman. Obwohl das Werk die Tagespolitik nicht kommentierte, wurde es genau aus dieser tagespolitischen Perspektive heraus beurteilt. Die konservativen Zeitungen, die vorher Kritik an Snellman geübt hatten, lobten das Werk, wohingegen die liberalen Kreise eine kritische Stellung zur *Staatslehre* einnahmen.⁵¹⁸ So befand sich Snellman nach der Veröffentlichung in einer geradezu paradoxen Situation: in Schweden übte man wegen seines Konservativismus an ihm Kritik, während er in Finnland als "gefährlicher Liberaler" galt.

Als die *Staatslehre* erschien, hielt Snellman keine Vorlesungen über Staatslehre. Sehr erfolgreich waren hingegen die populären Vorlesungen, die Professor Nordström zwischen 1842 und 1845 in Helsinki hielt. Nordström, der auch Mitglied der Samstagsgesellschaft war, analysierte darin die politische Lage Finnlands mit Hilfe von Hegels Philosophie des Rechts.

Sowohl die historische Situation in Finnland als auch die politischen Umstände im russischen Imperium werden in der *Staatslehre* eigentlich kaum behandelt. Das erscheint insbesondere vor dem Hintergrund merkwürdig, dass Snellmans den Ruf

⁵¹⁶ Rein 1981a: S. 168, 279.

⁵¹⁷ "P.E. Bergfalk–Snellman 26.5.1843 [Brief]", *SAIII* S. 673/KT5 S. 392.

⁵¹⁸ Rein 1981a: S. 284.

als "gefährlicher Liberaler" hatte.⁵¹⁹ Andererseits wäre es schwierig gewesen, das Verhältnis zwischen Finnland und Russland mit Hilfe von Hegels Staatsbegriff zu bestimmen. Das Wesen des russischen Staates stimmt mit diesem Begriff nicht überein; der Unterschied zwischen Hegels einheitlichem Staat und dem multinationalen russischen "Imperium" war erheblich. Hegels Staatstheorie stellt auch die Bedeutung der Staatsverträge in Frage: der Bestand des Staates sollte nicht auf bloßem Vertrag basieren. Mit Blick auf Finnlands Lage wäre eine solche These ebenfalls problematisch gewesen.⁵²⁰

Bei Väyrynen findet sich eine interessante Deutung von Snellmans Intentionen hinsichtlich der damaligen politischen Lage Finnlands. Nach der *Idee der Persönlichkeit* orientierte Snellman sich augenfällig auf die Praxis. Dennoch orientiert er sich z.B. in der *Staatslehre* philosophisch nicht an den sich ebenso praktisch ausrichtenden Linkshegelianern, sondern an der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts. Väyrynen vermutet hier, dass Snellman gerade den französischen Weg für Finnland bevorzugte und nicht den Weg der Linkshegelianer, der letztendlich zum revolutionären Materialismus führte.⁵²¹ Das mag wohl sein.

Mit Blick auf die *Staatslehre* diskutiere ich zunächst zwei Fragenkomplexe: Erstens das Verhältnis der beiden philosophischen Hauptwerke zueinander (*Idee der Persönlichkeit* und *Staatslehre*) und zweitens Snellmans Teilnahme an den schwedischen gesellschaftlichen Diskussionen der frühen 1840er Jahre mit besonderer Rücksicht auf die Persönlichkeitsphilosophie. Der erste Fragenkomplex wird von vielen Snellman-Kommentatoren berücksichtigt und soll deshalb auch hier betrachtet werden. Die wichtigste der zum zweiten Fragenkomplex gehörenden Diskussionen ist die sogenannte "Strauss-Debatte", die augenfällige Parallelen zu den deutschen gesellschaftlichen Debatten der 1830er Jahre aufweist.

2.4.1. Die Beziehung zwischen der *Idee der Persönlichkeit* und der *Staatslehre*

Beide philosophischen Hauptwerke Snellmans wurden in einem Zeitraum von nur anderthalb Jahren veröffentlicht. Beide sind augenfällig hegelianisch ausgerichtet, behandeln teilweise die gleichen Themen⁵²² und stimmen auch inhaltlich überein.⁵²³ Daher

⁵¹⁹ Ein Passus findet sich doch ganz am Ende des Werkes: *Staatslehre*, SAIII S. 491/KT5 S. 282 (65); Alavuotunki 1993: S. 768.

⁵²⁰ JVS argumentiert für diese Auffassung auch in seinem in Schweden publizierten Zeitungsartikel. S. Manninen 1984a: S. 11–12.

⁵²¹ Väyrynen 2007: S. 58.

⁵²² Z.B. das Thema "Strafe" wird in beide Werken thematisiert. *Staatslehre*, SAIII S. 371–374/KT5 S. 125–129 (31); *IP*, P B 2 c, SAII S. 325–326/KT3 S. 206.

⁵²³ Oittinen 2006: S. 69.

kann man die *Staatslehre* und die *Idee der Persönlichkeit* mit ihren Vorarbeiten begründet als ein zusammenhängendes, komplexes Ganzes betrachten.

Manninen unterstützt u.a. diese Idee der Kontinuität zwischen der *Idee der Persönlichkeit* und der *Staatslehre*.⁵²⁴ Er weist auf die ganz unterschiedliche Entstehungsgeschichte der *Staatslehre* im Vergleich zu den logisch-metaphysischen Schriften hin. Für die *Staatslehre* scheint es überhaupt keine Vorarbeiten zu geben, beispielsweise gibt es keine Notizen über Hegels *Rechtsphilosophie*.⁵²⁵ Snellman stellt selbst fest, dass er die Quellen der *Staatslehre* schon in Tübingen studiert hatte.⁵²⁶ Nach Rein gehören Notizen über Rousseau, der in der *Staatslehre* tiefgehend behandelt wurde, zu den Vorarbeiten für die *Idee der Persönlichkeit*.⁵²⁷ Die Bücher von de Staël, Constantin und Voltaire las Snellman ebenfalls in Tübingen.⁵²⁸ Es ist also auch nicht ausgeschlossen, dass Snellman die *Idee der Persönlichkeit* und die *Staatslehre* gleichzeitig entwarf.

Es gibt aber auch Argumente gegen die Idee einer Kontinuität zwischen der *Staatslehre* und der *Idee der Persönlichkeit*. Stilistisch betrachtet sind die Werke grundverschieden: die komplexe und schwere Ausdrucksweise der *Idee der Persönlichkeit* weicht deutlich vom schönliterarischen Stil der *Staatslehre* ab. Auf der Basis der "Tübinger Notizen" vertritt Manninen außerdem die These, Snellman habe während der Tübinger Zeit noch keinen Plan für die *Staatslehre* gehabt.⁵²⁹ Man könnte hier möglicherweise auch das Argument anführen, dass die *Staatslehre* ein selbständigeres und persönlicheres Werk sei als die *Idee der Persönlichkeit*. Nach Ojanen werden besonders am Ende des dritten Hauptteils und im vierten Teil der *Staatslehre* Snellmans eigener Stil und seine eigenen Ideen deutlich sichtbar.⁵³⁰ Er merkt jedoch an, dass es inhaltlich keinen Unterschied zwischen Snellman und Hegel gäbe.

Warum kommt dem logischen Apparat in der *Staatslehre* nur so geringe Bedeutung zu? Im Hinblick auf die *Idee der Persönlichkeit* ist das eine wesentliche Frage. Für Manninen z.B. ist das Außerachtlassen der Logik allein keine stilistische Lösung.⁵³¹ In der *Staatslehre* übt Snellman Kritik an der politischen Situation seiner Zeit.

⁵²⁴ Manninen 2007b: S. 45–46; 1987b: S. 11, 19. S. a. Karkama 1999: S. 141.

⁵²⁵ Nach Manninen (2007b: S. 8–9; 2003: S. 230) hatte JVS den wesentlichen Inhalt der *Rechtsphilosophie* möglicherweise erst durch Tengströms Vorlesungen (seit 1830) kennengelernt.

⁵²⁶ "Snellman - P.E. Bergfalk [Briefskizze]", *SAIII* S. 677/KT5 S. 397.

⁵²⁷ Rein 1981a: S. 282. Manninen (1987b: S. 174) datiert die Notizen über Rousseau auf die Zeit nach Tübingen.

⁵²⁸ Die Bedeutung dieser Aneignung der französischen Autoren war deshalb sehr groß, weil die Literatur der Französischen Revolution in Finnland wegen der Zensur nicht erhältlich war.

⁵²⁹ Manninen 1987b: S. 174.

⁵³⁰ Ojanen 2002b: S. 100.

⁵³¹ Manninen 1987b: S. 14–16.

Diese Kritik stützt sich aber nicht explizit auf die Spekulation; die logische Seite der Spekulation liefert nur die Basis für Snellmans Auffassung der aktuellen Fragen. Hegels Theorie sei – so Manninen – normativer als die Snellmans, weil Hegel seine Theorie stärker auf die Dialektik des Begriffs stützt.⁵³² Snellman betont in der *Staatslehre* dagegen den realphilosophischen Aspekt und akzentuiert die Einzigartigkeit der geschichtlichen Situation. Manninen interpretiert das ferner als ein Beispiel für die romantischen Elemente bei Snellman.⁵³³

Im Ganzen gesehen ist die Idee des Kontinuums meiner Ansicht nach akzeptabel. Doch schon aufgrund der vorherigen Diskussion würde ich sagen, dass für die Persönlichkeitsphilosophie das Kontinuum kein großes Gewicht hat: letztendlich greift Snellman in der *Staatslehre* selten auf solche Aspekte zurück, die für den Persönlichkeitsbegriff wesentlich sind. Die Persönlichkeit bildet zwar die Basis für Snellmans Staatstheorie;⁵³⁴ macht jedoch das Thema des Werkes nicht aus. Freiheit ist die zentrale Kategorie des Werkes und bezieht sich wesentlich auf die Persönlichkeit, aber sie wird vorwiegend als vorhanden betrachtet.⁵³⁵ Außerdem bestimmt die *Staatslehre* die Institutionen als objektiv, während die *Idee der Persönlichkeit* die Institutionen aus subjektivem Blickwinkel betrachtet – dazu mehr am Ende des systematischen Teils der Untersuchung (Kap. E.3.3.).

Das Gewicht der Persönlichkeit ist in der *Staatslehre* auch deshalb geringer, weil das Werk für das schwedische Publikum geschrieben war. Neben anderen Faktoren beeinflusste auch die im nächsten Kapitel zu betrachtende politische Situation in Schweden die Schwerpunktsetzungen der *Staatslehre*. Snellman scheint wie schon erwähnt mit der *Idee der Persönlichkeit* zufrieden gewesen zu sein. Er konnte aber nicht davon ausgehen, dass diese Schrift bzw. Hegels Philosophie dem schwedischen Publikum ausreichend vertraut wäre. Die *Staatslehre* sei aber – so Snellman – nicht nur für Wissenschaftler, sondern auch für gelehrte Leute im Allgemeinen geschrieben.⁵³⁶ Er war sich auch der Schwierigkeiten bewusst, die die meisten Menschen beim Verständnis der Ausdrucksweise Hegels hatten.⁵³⁷ Die Formulierung der komplexen Ideen Hegels in der schwedischen Sprache wäre zusätzlich eine große Aufgabe gewesen. Snellman verfolgte sicher auch das Ziel, mit seinem zweiten Werk mehr Popularität als mit

⁵³² Manninen 1987b: S. 15.

⁵³³ Manninen 1987b: S. 16.

⁵³⁴ *Staatslehre*, SAIII S. 309/KT5 S. 44–45 (4; Zusatz).

⁵³⁵ Die Definition des freien Willens wird kurz eingeführt. *Staatslehre*, SAIII S. 302/KT5 S. 36 (2).

⁵³⁶ "Snellman - P.E. Bergfalk [Briefskizze]", SAIII S. 676–677/KT5 S. 396.

⁵³⁷ JVS beschrieb Hegels Ausdrucksweise als Scholastik. "Snellman–J.J. Tengström 12.9.1844 [Brief]", SAIV S. 615–616/KT7 S. 94–95.

dem ersten und für seine Philosophie die Aufmerksamkeit eines größeren Publikums zu gewinnen.

2.4.2. Snellman und die gesellschaftspolitische Diskussion in Schweden 1839–43

Snellman hatte die ersten sieben Jahre seiner Kindheit in Stockholm verbracht und 1837 hatte er ein paar Monate in der Stadt gewohnt. Im November 1839 begann sein zweijähriger Aufenthalt in der schwedischen Hauptstadt. Wie bereits erwähnt waren die beiden Aufenthalte in Stockholm (1839–40 und 1841–42) eine Zeit intensiver schriftstellerischer Tätigkeit. Im Vergleich zu dem Aufenthalt in Tübingen und der Arbeitsperiode vor den Dissertationen 1835 und 1836 bedeutete die Zeit in Stockholm eine Orientierung auf die Praxis. Ursprünglich wollte sich Snellman auch in Schweden auf wissenschaftliche Tätigkeiten konzentrieren. Dieser Plan änderte sich jedoch, weil Snellman angesichts der hitzigen politischen Stimmung begann, sich intensiv an Zeitungsdebatten zu beteiligen, deren Themen die theoretische Philosophie kaum betrafen.

Snellmans Tätigkeit als Journalist bei der Zeitschrift *Freja* eröffnete ihm einen Blick auf die schwedische Gesellschaft und er nahm zu den aktuellen Fragen eifrig Stellung. Ein hegelianischer Denkansatz prägte auch Snellmans Schriften zu aktuellen Fragen,⁵³⁸ aber eigentlich philosophische Themen erörterte er selten. Dennoch findet man z.B. gleich unter den ersten in *Freja* veröffentlichten Texten Snellmans drei kurze Texte über Hegel.⁵³⁹ Der eine verteidigte Hegel gegen seine schwedischen Kritiker, während der andere sich auf eine in der Zeitschrift *Eos* publizierte Rezension zum ersten Teil von Snellmans *Elementarkurs* konzentriert.⁵⁴⁰ Diese Texte weckten aber wenig Aufmerksamkeit.⁵⁴¹

In diesem Kapitel stelle ich an einigen Beispielen Snellmans Standpunkt in der schwedischen gesellschaftspolitischen Diskussion der frühen 1840er Jahre exemplarisch dar. Die Abhandlung umfasst einerseits Beispiele für den Einfluss dieser Diskussion auf die *Idee der Persönlichkeit* und die *Staatslehre*; andererseits frage ich umgekehrt, ob Snellman sich im Laufe der Diskussion auch der Argumentation dieser Werke bediente.

⁵³⁸ Alavuotunki (1986: S. 120–128, 144–148) hat einige dieser Hegelschen Charakteristiken herausgearbeitet.

⁵³⁹ "Hegel am Fyris-Fluss", "Hegel und Eos" und "Das ästhetische Chaos von Eos", *SAH* S. 229–233/KT2 S. 72–76.

⁵⁴⁰ Rein 1981a: S. 155.

⁵⁴¹ Alavuotunki 1986: S. 68–69, 73–75.

Ziel der kommenden Abhandlung ist es, das Verhältnis zwischen dem politischen und dem religionsphilosophischen Standpunkt Snellmans zu erläutern. Im ersten Hauptkapitel dieses Teils (Kap. 1.1.) wurde dieses Thema im Zusammenhang mit den Hegelianern schon berührt. Im Prinzip nahm Snellman zu den religiösen Fragen eine liberalere Stellung ein als zu den politischen.⁵⁴² Darin unterscheidet er sich z.B. von Feuerbach, dessen Standpunkt sowohl in politischen als auch in religionsphilosophischen Fragen radikal war. Snellmans Bildungsphilosophie wiederum repräsentierte eher den linkshegelianischen Standpunkt als den der Rechtshegelianer, wie Väyrynen nachgewiesen hat.⁵⁴³ Der Standpunkt des Finnen zur zeitgenössischen schwedischen Diskussion ähnelt dem von Strauss, und er wurde tatsächlich auch häufig als Strauss-Nachfolger gesehen.

In Schweden war der Beginn der 1840er Jahre eine Zeit der politischen Diskussion. Die Auseinandersetzung zwischen dem älteren akademischen Lager und dem neuen romantischen Lager war in den Hintergrund getreten; statt der Vergangenheit standen die Probleme der modernen Gesellschaft im Mittelpunkt der Diskussion. Die neuen Fragestellungen hatten sich jedoch auch mit romantischen Elementen vermischt.⁵⁴⁴

Zu Beginn der 1840er Jahre gab es erhebliche Unterschiede zwischen der politischen Diskussion in Finnland und der in Schweden.⁵⁴⁵ In Finnland unterlagen Publikationen einer im Vergleich mit Schweden sehr viel schärferen Zensur.⁵⁴⁶ Snellman stellte fest, dass Schweden auch in anderer Sicht bessere Bedingungen für die Publikationstätigkeit bot als Finnland.⁵⁴⁷ Der schwedische Reichstag tagte 1840 in Stockholm und sowohl im Vorfeld als auch danach war die politische Atmosphäre sehr angespannt. Snellman begeisterten die Möglichkeiten einer freien politischen Diskussion. Er nahm am Reichstag teil und machte sich u.a. mit Theorien der Volkswirtschaft vertraut. Er erlebte auch die Vorgänge hinter den Kulissen.⁵⁴⁸ Nach Rein lernte Snellman damals einige Ideen von List kennen.⁵⁴⁹ Diese Ideen werden in der *Staatslehre* im Sinne Hegels re-

⁵⁴² Nordin 1987: S. 261. Lehmusto (1923b: 168–169) rechnet Snellmans Standpunkt in staatlichen Fragen der rechten Mitte und in religiösen Fragen der linken Mitte zu.

⁵⁴³ Väyrynen 1992: S. 117.

⁵⁴⁴ Rein (1981a: S. 150–151) spricht über eine Verbindung von Realismus und Romantik.

⁵⁴⁵ Alavuotunki 1986: S. 14–15.

⁵⁴⁶ Alavuotunki 1986: S. 19.

⁵⁴⁷ Alavuotunki 1986: S. 55.

⁵⁴⁸ Rein 1981a: S. 164–165.

⁵⁴⁹ Rein 1981a: S. 167–168.

formuliert und angewendet. Rein vermutet auch, dass der Reichstag Snellmans Anschauung von der Volksvertretung in der *Staatslehre* beeinflusste.⁵⁵⁰

Schon die ersten Texte Snellmans wurden in der literarischen Szene von Stockholm beachtet, aber durch die Teilnahme an der Diskussion über Almqvists Werk *Det går an* wurde Snellman in Schweden berühmt.⁵⁵¹ Snellman verfasste einen Roman, der eine Fortsetzung des Buchs von Almqvist war. Almqvists Werk lobte die Idee der freien Liebe; Snellman argumentierte ironisch dagegen. Die Ideale von Almqvist standen in vollem Widerspruch zu Snellmans Idee der Sittlichkeit. In der Almqvist-Debatte unterstützte Snellman somit die kirchliche Seite. Snellmans Werk kann auch als eine schönliterarische Vorarbeit für den zweiten Teil der *Staatslehre* betrachtet werden, dessen Thema die Familie ist. Auch den Roman Snellmans zeichnet ein hegelianischer Unterton aus.

Im Hinblick auf die Persönlichkeitsphilosophie macht der Roman auch einen anderen interessanten Aspekt sichtbar: Snellmans Imitation von Almqvist war erstaunlich gut.⁵⁵² Ebenso gut konnte Snellman Hegels Stil imitieren, wie Oittinen und Tiusanen bemerkt haben.⁵⁵³ Vielleicht hatte Snellmans Fähigkeit zu imitieren ihren Ursprung im Schreibprozess des Romans von 1840.⁵⁵⁴

Neben den moralischen und innenpolitischen Fragen wurde auch die politische Lage Finnlands in Schweden diskutiert. Neben anderen nahmen Arwidsson und Hwasser, die beide zu Snellmans Bekanntenkreis gehörten, an der Diskussion darüber teil, ob Finnland vor der russischen Zeit eine selbständige staatliche Geschichte gehabt hatte und ob staatliche Institutionen eine Voraussetzung für staatliches Leben sind. In seinem 1838 publizierten Werk stellte Hwasser fest, dass der Landtag von Porvoo 1809 Finnland innerlich selbständig gemacht hätte.⁵⁵⁵ Er behauptete auch, dass eine schwedische Wiedereroberung Finnlands ein Rückschritt für Finnland wäre und die Balance im Norden bedrohen würde. Es war keine Überraschung, dass Hwasser heftig kritisiert wurde. Einer der Kritiker war Arwidsson, der besonders auf die politische Erstarrung in

⁵⁵⁰ Rein 1981a: S. 289.

⁵⁵¹ Rein 1981a: S. 156. Das Werk wurde anonym veröffentlicht, aber die Identität des Autors wurde bald aufgedeckt. Die Übersetzung des Werkes ins Deutsche erschien in 1846 in Stuttgart.

⁵⁵² Rein 1981a: S. 160.

⁵⁵³ Oittinen 2007c: S. 13–14; Tiusanen 2002: S. 69–70.

⁵⁵⁴ Tiusanen (2002: S. 69) ist auch der Ansicht, dass Snellman als Schriftsteller nicht besonders originell war, aber vortrefflich schon existierende Stile annehmen und verwenden konnte. Snellmans eigener schönliterarischer Stil erreichte hingegen kein hohes Niveau. Snellman war selbst auch dieser Ansicht. "Schwedische Silhouetten [Artikel in *Litteraturblad*]", *SAVI* S. 132–133/*KT10* S. 445.

⁵⁵⁵ *Allianstraktaten mellan Sverige och Ryssland år 1812, politisk betraktelse öfver nordens nuvarande ställning.*

Finnland hinwies. Im Allgemeinen stand Snellman auf Hwassers Seite, obwohl er Hwasser nicht in allen Punkten zustimmte. Snellman war auch später der Überzeugung, dass Finnland vor der schwedischen Zeit keine selbständige staatliche Geschichte gehabt hatte.⁵⁵⁶

Wie oben angeführt (Kap. 2.1.4., 2.4.) ist die politische Lage Finnlands nicht der Gegenstand der *Staatslehre*. Karkama hat jedoch darauf hingewiesen, dass die *Staatslehre* sich auf die Diskussion über die Lage Finnlands bezieht.⁵⁵⁷ Hegels Denken bietet sowohl Mittel zur Untersuchung der geschichtlichen Ereignisse als auch Mittel zur Bestimmung des allgemeinen – oder von der Geschichte unabhängigen – Wesens des Staates. In der *Enzyklopädie* und in der *Rechtsphilosophie*, die als Grundlage des Unterrichts von Tengström dienten, spielt die geschichtliche Seite eine kleine Rolle, und Snellmans *Staatslehre* gründet sich wiederum auf das Modell der *Rechtsphilosophie*. Obschon die *Staatslehre* die tatsächliche Gegenwart der staatlichen Zustände in Finnland nicht kommentiert, konstruiert Snellman doch einen Maßstab für die existierenden Staaten. Sowohl die *Staatslehre* als auch Hegels Staatsphilosophie überhaupt können daher auch politisch ausgelegt werden, wenn auch die komplexe Ausdrucksweise und der Einfluss französischer Elemente bei Snellman die Radikalität abmildern. Folgt man andererseits der Auffassung, dass seine Schriften *Idee der Persönlichkeit* und *Staatslehre* eine Gesamtheit bilden, lässt sich auch die *Idee der Persönlichkeit* politisch auslegen.⁵⁵⁸ Wir kehren zu diesem Thema in den Kapiteln E.1.5., E.2.1. und E.3.1. zurück.

Vor seiner Abreise nach Mitteleuropa beschäftigte sich Snellman vorwiegend mit Tagespolitik. Erst mit der Veröffentlichung der schwedischen Übersetzung von *Strauss und die Evangelien* im Sommer 1841 waren auch in Schweden religionsphilosophische Fragestellungen zu zentralen Themen der Diskussion geworden.⁵⁵⁹ Als Snellman im September Stockholm erreichte, war die sogenannte Strauss-Debatte schon in vollem Gang. Das Originalwerk vermittelte nur eine undeutliche Vorstellung von den Grundideen der Schrift *Das Leben Jesu* und die Übersetzung war auch ohne Niveau. Auch Snellman bemerkte die Fehlerhaftigkeit des Werkes.⁵⁶⁰ Jedenfalls wurden die

⁵⁵⁶ "Bär Gott von Finnen [Artikel in *Saima*]", *SAV* S. 146–147/*KT8* S. 400–401; "Runebergs König Fjalar [Artikel in *Litteraturblad till Saima*]", *SAIV* S. 366–367/*KT7* S. 182–183. Karkama 2001: S. 292, 294–295; 1993: S. 116. Es entstand jedoch keine Freundschaft zwischen JVS und dem Romantiker und Konservativen Hwasser. Außerdem hatte JVS einige Professoren der Universität Helsinki kritisiert, die zu Hwassers Freundeskreis gehörten. Rein 1981a: S. 177–180, 182.

⁵⁵⁷ Karkama 2001: S. 288–289.

⁵⁵⁸ S. z.B. Karkama 1989a: S. 315. Vgl. Lehmusto 1938: S. 142–143.

⁵⁵⁹ Petzäll (1936: S. 9–53) hat nachgewiesen, dass Strauss schon vor 1841 in Schweden bekannt war. Weit bekannt wurde Strauss jedoch erst durch die Veröffentlichung von *Strauss und die Evangelien*.

⁵⁶⁰ "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 383–384/*KT3* S. 357–358.

kontroversen Ideen von Strauss durch das Erscheinen des Werkes in Schweden weithin bekannt. Der Herausgeber des Werkes L.J. Hjerta wurde vor Gericht gestellt und die Auflage in Stockholm beschlagnahmt. Im November 1841 wurde der Angeklagte freigesprochen, aber die Debatte ging noch ein paar Monate weiter.⁵⁶¹

Die vorangegangene europäische Diskussion über Strauss war auch in Finnland und in seiner einzigen Universität zur Kenntnis genommen worden. Im Festjahr 1840 wurde die Frage, ob Strauss' Christologie die Thesen der christlichen Theologie widerlegt hatte, als Promotionsfrage behandelt. Auch Snellman hatte den Skandal um Strauss schon in Finnland beobachtet. Im ersten Heft von *Spanska Flugan* (1839) hatte er die deutsche Diskussion über Strauss und die Rezensionen der Schrift *Das Leben Jesu* referiert.⁵⁶² Zu jener Zeit nahm er zu dem Streit allerdings nicht Stellung. In Tübingen hatte Snellman auch geplant, *Die Christliche Glaubenslehre* ins Schwedisch zu übersetzen.⁵⁶³ Der Plan wurde jedoch nie verwirklicht.

Im Verlauf der Diskussion schrieb Snellman insgesamt 17 Artikel und Kommentare für die Zeitschrift *Freja*. Viele Schriften kritisierten *Svenska Biet* – das Hauptorgan der konservativen Kreise. *Svenska Biet* wiederum griff Snellman mit nicht immer sachlichen und teilweise auf die Person gerichteten Argumenten an. Petzäll hat in seinem Buch zur Strauss-Debatte neben der journalistischen Diskussion z.B. auch den akademischen Strauss-Diskurs untersucht.⁵⁶⁴ Snellmans Schriften kommentierten vorwiegend die journalistische Auseinandersetzung in den schwedischen Zeitungen.

Auch Strauss müsse das Recht der freien Meinungsäußerung zugebilligt werden – darin besteht Snellmans Kernargument in der Verteidigung. Snellman teilte selbst nicht alle Ansichten von Strauss,⁵⁶⁵ aber Übereinstimmung oder Dissens in den philosophischen Positionen waren für Snellman im Hinblick auf die freie Meinungsäußerung nicht relevant. Da Strauss weiterhin seine Bestimmung des Christentums auf die

⁵⁶¹ Zu den Phasen der Debatte, s. Rein 1981a: S. 247–248, 253, 255.

⁵⁶² *Spanska Flugan, Sectio antepenultima*, *SAI* S. 198–199/*KT2* S. 37–39. Snellmans Referat zerfällt eigentlich in zwei Teile. Die Publikation des zweiten Teils, der später verloren gegangen ist, wurde von der Zensur untersagt. Manninen 1987a: S. 5–6.

⁵⁶³ Manninen 1992d: S. 677 (*SAII*); Alavuotunki 1984: S. 50; Fieandt 1984: S. 101–102. Die Übersetzung blieb unvollendet, weil JVS keinen Herausgeber für das Werk fand. Möglicherweise hatte er die Übersetzung schon in Tübingen begonnen, denn er arbeitete dort die *Glaubenslehre* durch. Leider sind die Entwürfe für die Übersetzung verloren.

⁵⁶⁴ S. das Inhaltsverzeichnis von Petzäll 1936. Petzälls Einteilung ist als Veranschaulichung gemeint; tatsächlich vermengten sich die Debatten.

⁵⁶⁵ "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 350, 380/*KT3* S. 310, 353. JVS akzeptiert u.a. Strauss' Auffassung von Jesus nicht. Im Allgemeinen stimme ich jedoch mit Murtorinne (1985: S. 87) darin überein, dass JVS zugunsten des Autors eine positive Darstellung von Strauss' Philosophie präsentierte.

Bibel gründete, betrachtet Snellman dessen Ansichten durchaus als christlich.⁵⁶⁶ Er akzeptiert Strauss' Auffassung, dass die Wahrheit des Christentums unabhängig vom historischen Kritizismus sei.⁵⁶⁷ Die Verurteilung von Strauss steht nach Snellmans Ansicht im klaren Widerspruch zum schwedischen Luthertum und zur religiösen Toleranz. Die Trennung zwischen Volksglaube und Theologie prägt auch Snellmans Standpunkt. Er fordert, dass die Ergebnisse der Theologie dem einfachen Volk in passender Form übermittelt werden sollten.⁵⁶⁸

In Snellmans "Schriften zur Straussdebatte" artikuliert sich dieselbe Auffassung der Religion wie in der *Idee der Persönlichkeit*. Er unterstreicht die Tragweite der Vernunft in den religiösen Fragen.⁵⁶⁹ Das Recht der freien Meinungsäußerung war im Gesamtzusammenhang seiner Ansichten mit den Ideen der Sittlichkeit und sittlichen Freiheit eng verbunden, die er in der *Staatslehre* entwickelt hatte. Der früher (Kap. 2.1.3.) erwähnte religiöse Individualismus kommt ebenso klar zum Vorschein: Strauss hat die Bibel auf seine Weise interpretiert und versucht, deren Wahrheit zu erfassen.⁵⁷⁰ Snellman fordert Respekt vor Strauss' persönlicher religiöser Überzeugung.

Andererseits enthalten die "Schriften zur Straussdebatte" verglichen mit der Strauss-Deutung der *Idee der Persönlichkeit* wenig Neues. Die vielstimmige Diskussion über Strauss blieb allerdings generell sehr allgemein, die genaue Analyse der Werke Strauss' spielte nur eine kleine Rolle.⁵⁷¹ Hjerta und sein Kreis kannten Strauss' oder Hegels Philosophien nicht sehr gut.⁵⁷² Hjerta betrachtete die Debatte zudem aus der Sicht der Rechtswissenschaft.⁵⁷³ Die Zeitschrift *Svenska Biet* stütze ihre Strauss-Deutung lediglich auf die Schrift *Strauss und die Evangelien* und nicht auf die eigentlichen Werke von Strauss, merkt Snellman an.⁵⁷⁴ Snellman stellte sich selbst dagegen als Experte für die spekulative Philosophie vor und zum Zeitpunkt der Debatte war seine Vertrautheit mit Hegels Philosophie in Schweden in der Tat einzigartig.⁵⁷⁵ Man betrachtete jedoch die wissenschaftliche Auseinandersetzung insgesamt eher als zur Theologie oder Geschichte der Religion gehörig als zur spekulativen Philosophie. Aus Snellmans

⁵⁶⁶ "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 351/KT3 S. 311.

⁵⁶⁷ "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 379–380/KT3 S. 351–352.

⁵⁶⁸ "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 352, 366–367, 372–373/KT3 S. 312–313, 335, 343.

⁵⁶⁹ Petzäll 1936: S. 48.

⁵⁷⁰ "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 349–350/KT3 S. 309.

⁵⁷¹ JVS stellt seine Kenntnis der Schriften Strauss' nur stellenweise dar. S. z.B. "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 382–383/KT3 S. 356–357. JVS zum politischen Charakter der Debatte: "Philosophische Literatur [Artikel in *Litteraturblad till Saima*]", *SAIV* S. 137–138/KT6 S. 201–202.

⁵⁷² Alavuotunki 1980: S. 138; Petzäll 1936: S. 343.

⁵⁷³ Alavuotunki 1984: S. 56.

⁵⁷⁴ "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 489/KT3 S. 422.

⁵⁷⁵ Alavuotunki 1984: S. 61.

Sicht war auch die unklare Abgrenzung zwischen den Philosophien von Hegel und Strauss in der Diskussion problematisch, da sie zur Folge hatte, dass Hegels Philosophie in Schweden gemeinhin als Pantheismus galt. Snellman hatte ja die Hegel-Deutung von Strauss nicht übernommen; andererseits zeigte er Verständnis für Strauss' Auffassung des Christentums.

Snellmans Teilnahme an der Auseinandersetzung wurde in Schweden weit bekannt. Obgleich er anonym schrieb, war die konservative Seite über die Identität des Autors informiert. Besonders Snellmans Behauptung, in Schweden herrsche ein nur mangelhaftes Wissen über mitteleuropäische Diskussionen, provozierte die Verfasser von *Svenska Biet*. Immer wieder betonte man die Tatsache, dass Snellman Ausländer war. Zahlreiche Freunde warnten Snellman davor, dass die journalistischen Aktivitäten in Schweden seine Möglichkeiten für eine akademische Karriere in Finnland stark gefährdeten.⁵⁷⁶ In Schweden standen seine Chancen auf eine akademische Karriere hingegen sogar gut, obwohl er einige Gegner sowohl unter den Konservativen als auch unter den Liberalen hatte.

Snellman hatte die Hoffnung (Kap. 2.2.3.), durch seinen Einfluss auf die schwedische akademische Philosophie dort z.B. zur Durchsetzung der Philosophie Hegels beitragen zu können.⁵⁷⁷ Dieses Ziel erfüllte sich jedoch nicht. Als Snellman Schweden verließ, gab es besonders unter jungen Philosophen auch Hegel-Anhänger, aber Hegels Philosophie gewann in Schweden niemals eine solche Position wie in Finnland oder Dänemark.⁵⁷⁸ Dass Hegels Philosophie mit der von Strauss identifiziert wurde, wurde dem Hegelianismus zum Verhängnis: "Hegelianismus" wurde fortan mit "Radikalismus" assoziiert.⁵⁷⁹

2.5. Snellman als Philosoph nach 1843

Snellmans Beschäftigung mit der akademischen Philosophie von 1822 bis 1843 bildete kein lückenloses Kontinuum. Einerseits konnte er sich wegen der Umstände nicht völlig auf die Philosophie konzentrieren; andererseits war er eine vielseitige Person, die großes Interesse an der Welt um sich herum hatte. Auch nach 1843 war Snellman vorwiegend

⁵⁷⁶ "J.J. Nervander-Snellman 6.7.1842 [Brief]", *SAIII* S. 514–515/*KT4* S. 500. Die Einfuhr von Strauss' Schriften und Schriften über Strauss war von der Zensur verboten. Manninen 1987b: S. 59 (Fußn. 10.).

⁵⁷⁷ Alavuotunki 1986: S. 59, 77–79. Auch Afzelius versuchte u.a., den Hegelianismus in Schweden einzuführen. Alavuotunki 1980: S. 146; Manninen 1986: S. 95–96; Nordin 1981: S. 58.

⁵⁷⁸ JVS kommentiert die Lage des schwedischen Hegelianismus später kurz ("Schwedische Silhouetten [Artikel in *Litteraturblad*]", *SAVI* S. 140–141/*KT10* S. 456). Hegels Philosophie war in Schweden vor allem in der Bewegung gegen die Romantik wichtig. Kulling 1938: S. 500.

⁵⁷⁹ Alavuotunki 1980: S. 138, 146.

als Journalist und Politiker tätig statt als Philosoph. Die folgenden Kapitel umfassen einen großen Teil von Snellmans Leben. Aus der Perspektive der akademischen Philosophie sind die meisten Tätigkeiten Snellmans in diesem Zeitraum nicht von Wichtigkeit. Zunächst werden Snellmans spätere Vorlesungsreihen samt seiner dritten Dissertation untersucht.

2.5.1. Die Vorlesungen von 1843

Ende 1842 bewarb sich Snellman um ein Rektorat in Kuopio. Vor der Abfahrt in die Region Savo hielt er im Frühjahr 1843 zwei Vorlesungsreihen in Helsinki.⁵⁸⁰ Gleichzeitig versuchten Snellmans Freunde, eine Stelle an der Universität für ihn zu finden. Diese Versuche blieben aber erfolglos. Im entlegenen Kuopio versuchte Snellman, weiterhin die neuen Strömungen der Philosophie zu verfolgen. Er publizierte entsprechende Überblicksdarstellungen über den Stand der Philosophie in den Zeitungen *Litteraturblad* und *Saima*.⁵⁸¹

Snellmans Vorlesungen erzielten einen großen Erfolg. *Reisebericht* und *Staatslehre* hatten sich in Helsinki gut verkauft, was seinen Ruhm vermehrt hatte.⁵⁸² Die Vorlesungen über das Verhältnis zwischen Logik und den anderen Teilen des Systems konzentrierten sich auf die Geschichte von Hegels Logik. Die andere Serie war sowohl eine Zusammenfassung als auch eine Weiterentwicklung der *Idee der Persönlichkeit*. Die geschichtlichen Erörterungen der Philosophie J.G. Fichtes und der theoretischen Philosophie Kants verdienen Beachtung, denn beide waren im Werk von 1841 wenig oder gar nicht berücksichtigt worden. Bedauerlicherweise liefert Snellman keinen progressiven Vergleich zwischen Hegel und seinen Vorgängern; er betrachtet sowohl Kant als auch Fichte d.Ä. vorwiegend als historische Figuren. Im Hinblick auf die oben angeführte Idee des Kontinuums zwischen der *Idee der Persönlichkeit* und der *Staatslehre* (Kap. 2.4.1.) ist auch bemerkenswert, dass Snellman nationale und staatliche Themen fast völlig ignoriert, die zwei Werke also inhaltlich separat betrachtet.

Nach seinen zahlreichen Veröffentlichungen während der drei Jahre im Ausland publizierte Snellman 1843 keinen einzigen Text. Das ist ebenso interessant wie die Kritik an Hegel, die er im selben Jahr in seinem Briefwechsel formulierte – Ojanen

⁵⁸⁰ Snellmans Vorlesungsmanuskripte sind teilweise verloren gegangen. Seine eigenhändigen Manuskripte, ergänzt um die Notizen einiger Zuhörer, geben uns jedoch einen Überblick über den Inhalt der Vorlesungen. S. Oittinen 1992b: S. 796–797 (*SAIII*).

⁵⁸¹ JVS las auch in Kuopio die *Berliner* und die *Hallischen Jahrbücher* sowie andere europäische Zeitschriften.

⁵⁸² Tigerstedt 1946: S. 425.

hat darauf hingewiesen.⁵⁸³ Es ist schwierig, die Tragweite dieser Kritik zu bestimmen. Snellman scheint vor allem vom geringen Einfluss der Spekulation auf die deutsche Gesellschaft und vom aktuellen Zustand der Spekulation enttäuscht zu sein. Die Wahrheit der Spekulation an sich diskutiert er eigentlich nicht.

Tigerstedt hat einige Stellen in den Vorlesungen von 1843 aufgezeigt, an denen sich Aussagen Hegels und Snellmans klar widersprechen. Snellman fordert zum Beispiel, dass Philosophie gemeinverständlich und populär sein sollte.⁵⁸⁴ Meines Erachtens gibt es jedoch keine Beweise dafür, dass Snellman seinen philosophischen Standpunkt permanent änderte. 1844 bezeichnet Snellman seinen Standpunkt des mittleren Hegelianismus (Kap. 2.3.1., E.2.1.) als klare Alternative zum aufsteigenden linkshegelianischen Standpunkt.⁵⁸⁵ 1847 bringt er gegen Laurell ein Argument vor, das sich auf die frühere Persönlichkeitsphilosophie stützt.⁵⁸⁶ In seinen öffentlichen Vorlesungen folgte er in der Regel sorgfältig den Grundlinien der Philosophie Hegels. Andererseits hätte er auch keine Zeit zur Ausarbeitung seiner philosophischen Position gehabt; selbstkritisch betrachtete er sich als für die Vorlesungen nicht ausreichend vorbereitet.⁵⁸⁷

2.5.2. Die dritte Dissertation 1848

Snellman bewarb sich 1848 um die Professur für Philosophie in Helsinki. Für die Bewerbung verfasste er seine dritte Dissertation (*De spiritus ad materiam relatione*) im Laufe des Sommers 1848.

Schon 1841 hatten ihm viele seiner Freunde empfohlen, sich um eine Professur in Lund zu bewerben.⁵⁸⁸ Snellman schwankte zwischen Finnland und Schweden. Er entschied sich für Finnland, obwohl er sich dessen bewusst war, dass seine Chancen auf eine akademische Karriere in Finnland schlecht standen. Snellmans schlechter Ruf hatte seinen Ursprung sowohl in seiner Tätigkeit als Journalist und Herausgeber der Zeitschrift *Saima* als auch in seiner Teilnahme an der Strauss-Debatte.⁵⁸⁹ Wie oben angeführt hatten Snellmans Bekannte und Freunde schon 1841 vermutet, dass seine Ansichten über Strauss ihm in Finnland Probleme einbringen würden. Obwohl

⁵⁸³ Ojanen 2002b: S. 101. S. z.B. "Snellman–Reiff 21.12.1843 [Briefskizze]", *SAIII* S. 746–747/KT5 S. 485–486. Der Brief ist schon in Kuopio datiert.

⁵⁸⁴ Tigerstedt 1946: S. 430–431. Wie Tigerstedt treffend bemerkt, war Snellmans eigene Vortragsweise doch keineswegs populär. Tigerstedt 1946: S. 481.

⁵⁸⁵ "Philosophische Literatur [Artikel in *Litteraturblad till Saima*]", *SAIV* S. 143/KT6 S. 207.

⁵⁸⁶ "Einheimische Literatur [Artikel in *Litteraturblad*]", *SAVI* S. 36/KT10 S. 298.

⁵⁸⁷ *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 607/KT5 S. 304.

⁵⁸⁸ "F. Cygnaeus–Snellman 11.10.1841 [Brief]", *SAII* S. 645/KT3 S. 333–334; "Snellman–C.A. Hagberg 22.5.1843 [Brief]", *SAIII* S. 663–664/KT5 S. 379.

⁵⁸⁹ Die seit 1843 von Snellman herausgegebene *Saima*-Zeitung wurde 1846 von der Zensur verboten.

sich Snellman als politischer Denker deutlich von den deutschen Radikalen wie Marx, Ruge oder Feuerbach unterschied, wurde er im finnischen Kontext sogar als Kommunist bezeichnet.⁵⁹⁰ Tatsächlich hatte Snellman den Stempel des "Radikalen" durch seine Opposition gegen die Ultrakonservativen in der Herrschaftszeit von Nikolaus I. erhalten.⁵⁹¹ Snellman erkannte auch selbst, dass die aktuellen politischen Ereignisse in Europa seine Chancen auf die Professur nicht förderten.

Wegen der angespannten politischen Lage wurde Snellman trotz ausgezeichneter Verdienste nicht gewählt.⁵⁹² Der Beschluss bedeutete jedoch nicht die Verdrängung des Hegelianismus, denn eigentlich – so Manninen – waren alle Philosophen in Finnland Hegelianer.⁵⁹³ Der ernannte Kandidat Aminoff favorisierte ebenso Hegels Philosophie, hatte aber nur wenig veröffentlicht und war kein mitreißender Lehrer. Nach der Ablehnung seiner Bewerbung dachte Snellman wieder über die Emigration nach Schweden nach.⁵⁹⁴ Aus philosophischer Sicht wäre die Übernahme einer Professur an der Universität Uppsala eine vortreffliche Lösung gewesen. Dennoch verließ Snellman Finnland nicht: das gesellschaftliche Wirken für das Vaterland hatte bei ihm den Vorrang vor der akademischen Philosophie. Das wird auch daran ersichtlich, dass Snellman weder auf Noacks noch auf Michelets Anfragen antwortet. Beide wollten ihn für die Mitwirkung an einer neuen Zeitschrift, den *Jahrbüchern für speculative Philosophie und die philosophische Bearbeitung*, gewinnen.⁵⁹⁵

Im Vergleich zu den zwei früheren Dissertationen ist die dritte Dissertation ein selbständiges Werk. Die Dissertation erörtert Hegels Naturphilosophie und die damals viel diskutierte Beziehung zwischen der Materie und dem Ideellen, mit der sich Snellman schon im Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem in der *Idee der Persönlichkeit* befasst hatte. Snellman hatte bereits vor der Dissertation seine Unzufriedenheit mit Hegels Naturphilosophie deutlich gemacht,⁵⁹⁶ und sein Versuch, Hegels System mit Hilfe der Ergebnisse der neuen empiristischen Wissenschaft umzuarbeiten, ist auch deutlich sichtbar.⁵⁹⁷ Snellmans Schrift bleibt jedoch vor allem programmatisch: er refe-

⁵⁹⁰ Lehmusto 1923b: S. 152.

⁵⁹¹ Suvanto 1989: S. 345.

⁵⁹² Das Konsistorium der Universität erkannte Snellmans Verdienste an: 14 von 17 Mitgliedern stimmten für Snellman.

⁵⁹³ Manninen 1979: S. 100–101; 1983: S. 143.

⁵⁹⁴ "Snellman–B.E. Malmström 27.2.1849 [Brief]", *SAVI* S. 765–766/*KT11* S. 432–433; "Snellman–B.E. Malmström 19.4.1849 [Brief]", *SAVI* S. 771–772/*KT11* S. 449–450.

⁵⁹⁵ Fieandt 1984: S. 117–118.

⁵⁹⁶ "Philosophische Literatur [Artikel in *Litteraturblad till Saima*]", *SAIV* S. 141/*KT6* S. 205; "Snellman–J.J. Tengström 31.7.1848 [Brief]", *SAVI* S. 737/*KT11* S. 219.

⁵⁹⁷ Fieandt 1974: S. 65.

riert die Ergebnisse der Naturwissenschaften, aber sein philosophischer Standpunkt ändert sich nicht prinzipiell gegenüber dem der *Idee der Persönlichkeit*. In der Dissertation lehnt Snellman den Materialismus abermals konsequent ab. Zum Hegelianismus bezieht Snellman eine kritische Stellung: die Hegelianer haben die Naturwissenschaften unzulässig außer Acht gelassen. Hierin hatte Snellman Recht: nur wenige Hegelianer hatten Hegels Naturphilosophie weiterentwickelt.⁵⁹⁸

2.5.3. Die Vorlesungen der Jahre 1856 bis 1863

Der Tod Nikolaus' I. und die russische Niederlage im Krimkrieg veränderten die politische Stimmung in Finnland. Die neue Situation öffnete auch neue Türen für Snellman: 1856 wurde er zum Professor berufen.⁵⁹⁹ Der Name der planmäßigen Professur war "Professur für das System der Wissenschaften und Sittlichkeitslehre"; wegen der durch die Ereignisse von 1848, den Tod von Nikolaus I. und den Krimkrieg angespannten politischen Situation wurde das Wort "Philosophie" noch vermieden. Tatsächlich war Snellman aber von 1856 bis 1863 Inhaber der Professur für Philosophie.⁶⁰⁰ Zwischen 1860 und 1862 verwaltete er auch gleichzeitig die Professur für Pädagogik.

Die gesellschaftliche Situation beeinflusste Snellmans Professur in vielerlei Hinsicht. Man hoffte, dass Snellman als Professor die radikalen Studenten unter Kontrolle halten könnte. Das Revolutionsjahr 1848 war in Finnland eigentlich ziemlich friedlich verlaufen. Dagegen heizte sich die politische Stimmung während der 1850er Jahre auf und seit 1859 erregte das "Risorgimento" die Helsinkier Studenten. Wegen der politischen Unruhe wurde sogar ein Vorschlag zur Verlegung der Universität nach Kuopio gemacht. Snellman, der noch 1848 als "Radikaler" galt, wurde nun 1856 als Verteidiger der Tradition angesehen. Die Behörden erprobten also eine neue Taktik gegen den Radikalismus: die Beaufsichtigung der Studenten lag nun bei den Professoren statt bei Beamten.⁶⁰¹ Für Snellman war die Politisierung seiner Professur kein Problem: gesellschaftliche Aktivität passte zu seinem philosophischen Standpunkt.⁶⁰² Seine Vorlesungen hatten tatsächlich großen Einfluss auf die finnische Jugend. Diesen Einfluss

⁵⁹⁸ Jedoch erkannte Rosenkranz u.a. schon 1838 das Bedürfnis, der Naturphilosophie mehr Beachtung zu schenken. "K. Rosenkranz–A. Ruge 17.10.1838 [Brief]" in Hundt 2010: S. 218.

⁵⁹⁹ JVS bewarb sich nicht um die Professur, sondern die Professur war für ihn eingerichtet worden. Nach ihm bewarb man sich aber normalerweise um die Professur.

⁶⁰⁰ In seiner Antrittsvorlesung sprach JVS von der "Wissenschaft der Wissenschaften" – ein deutlicher Hinweis darauf, dass er sich tatsächlich als Professor der Philosophie verstand. *Vorlesungen 1856–63, SAVII S. 542–543/KT13 S. 258, 260.*

⁶⁰¹ Im Allgemeinen waren die 1850er Jahre in Finnland eine Zeit der Reformen. Die Universität wurde erneut modernisiert, aber diesmal zielten die Modernisierungen nicht auf die Ideale Humboldts, sondern auf die Belange der Beamtenausbildung.

⁶⁰² Klinge et al. 1989: S. 562.

kann man eigentlich nur mit dem der *Staatslehre* vergleichen. Seine anderen philosophischen Werke hatten niemals eine ähnliche Wirkung.

Die erzieherischen Aspekte der Philosophie formulierte Snellman in seinem Unterricht im Zusammenhang der Sittlichkeitslehre. Auch sein allgemeiner Blickwinkel auf die Philosophie lässt sich jetzt als allgemeinbildend, praktisch und erzieherisch beschreiben. Er unterscheidet sich beispielsweise von dem theoretischen Blickwinkel der *Idee der Persönlichkeit*. Als Professor publizierte Snellman keine akademischen philosophischen Texte. Seine Vorlesungen eröffnen jedoch einen Zugang zu seiner Spätphilosophie.⁶⁰³

Ojanen hat darauf hingewiesen, dass Snellman erst in seinen Vorlesungen als Professor seine philosophischen Grundideen vereint.⁶⁰⁴ Doch der Begriff der Persönlichkeit nimmt in den Vorlesungen keine zentrale Rolle ein.⁶⁰⁵ Snellman hielt auch keine Vorlesungen über Logik; nur privatim hielt er doch für einige Schüler Vorträge auch über Logik. Ich würde nicht sagen, dass Snellmans Vorlesungen als Professor seiner frühen Persönlichkeitsphilosophie widersprechen. So wiederholt er z.B. die frühere Definition der Persönlichkeit in seinen Vorlesungen.⁶⁰⁶ Andererseits scheint er auch kein Interesse gehabt zu haben, die Kategorie weiterzuentwickeln. Immerhin waren z.B. die Werke seines Geistesverwandten Michelet zur Persönlichkeit (Kap. 1.3.) erhältlich.⁶⁰⁷ Snellman machte sich für seine Vorlesungen 1843 mit den *Vorlesungen über die Persönlichkeit* vertraut; kommentiert diese aber nicht mehr.⁶⁰⁸

Snellman hat seine hegelianischen Grundgedanken also niemals verworfen; er versuchte allerdings, sie mit Hilfe des Empirismus zu aktualisieren.⁶⁰⁹ Diese Tendenz erinnert an das Denken des alten Strauss, der Hegels Philosophie ebenfalls erneuern wollte: durch Kant einerseits und neue wissenschaftliche Theorien anderer-

⁶⁰³ Für eine Zusammenfassung der Themen und der Termine der 19 Vorlesungsserien Snellmans zwischen 1856 und 1863 s. Niiniluoto 2006: S. 34.

⁶⁰⁴ Ojanen 2002b: S. 106.

⁶⁰⁵ Väyrynen 1992: S. 134.

⁶⁰⁶ *Vorlesungen 1856–63, SAVII* S. 682–684/*KT14* S. 56–58.

⁶⁰⁷ Ich meine hier nicht nur *Anthropologie und Psychologie* und *Vorlesungen über die Persönlichkeit*, sondern auch *Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes* (1844–52).

⁶⁰⁸ "Snellman–R. Tengström Mai 1843 [Brief]", *SAIII* S. 658/*KT5* S. 372. Oittinen (1993: S. 797) zweifelt daran, dass Michelets Werk tatsächlich die *Vorlesungen 1843* beeinflusste: der Hinweis auf das Werk dürfte eine Kompliment sein. Laut Fieandt und Ihanus (1996: S. 803 (*SAVIII*)) beeinflusste *Anthropologie und Psychologie* Snellmans Vorlesungen über Psychologie; doch liefert er keinen Kommentar zu Michelet. Er kannte auch Michelets Werk *Die Epiphanie* (s. *Dissertation 1848, SAVIS* 360/*KT11* S. 295 (Endn. 23)).

⁶⁰⁹ Insbesondere in der Vorlesungsserie "Akademisches Studium" (*SAVII* S. 559–651/*KT13* S. 338–451) erörtert JVS die Geschichte der Naturwissenschaften (S. 580/S. 367), das Verhältnis der Empirie zur Spekulation (S. 612/S. 403) und das Verhältnis der Naturwissenschaften zu den Geisteswissenschaften (S. 625–627/S. 419–421). Er zeigt, wie die Naturwissenschaften zum Selbstbewusstsein des Geistes führen (S. 603/S. 392).

seits.⁶¹⁰ Das Interesse für den modernen Materialismus war unter Linkshegelianern überhaupt keine Ausnahme und es war auch im Berliner Verein präsent.⁶¹¹ Andererseits hatten Snellmans Bestrebungen zur Modernisierung von Hegels Gedankengebäude auch einen Hintergrund im Verbot der Philosophie-Professur zwischen 1852 und 1856: Die akademische Jugend hatte bereits mit der hegelianischen Tradition gebrochen.

Das wissenschaftliche Programm, das Snellman in seiner Antrittsvorlesung vorstellt, beruht vor allem auf Hegels *Enzyklopädie*.⁶¹² Snellman geht davon aus, dass wissenschaftliches Wissen wesentlich systematisch⁶¹³ und das wissenschaftliche System eine Wissenschaft ist, die andere Wissenschaften untersucht.⁶¹⁴ Das menschliche Wissen hat die systematische Form zum Ziel, weil sie die Voraussetzung für vernünftige Erkenntnis ist.⁶¹⁵ Als Professor folgte Snellman dieser enzyklopädischen Idee vom System der Wissenschaften. Durch kurze Wiederholungen am Anfang der Vorlesungsserien, die sich auf die Philosophie des subjektiven und des objektiven Geistes konzentrierten, unterstrich Snellman den systematischen Charakter seiner Darstellung.⁶¹⁶ Neben Hegels Philosophie stellte Snellman in seinen Vorlesungen über das akademische Studium auch die Ideen J.G. Fichtes und Kants vor.⁶¹⁷

Die Persönlichkeitsphilosophie ergänzt Snellman – Hegel folgend – in seiner Zeit als Professor eigentlich nur um die Entfaltung der Persönlichkeit in der Weltgeschichte, die in der *Idee der Persönlichkeit* nicht behandelt worden war.⁶¹⁸ Im Allgemeinen folgt Snellman in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie nicht eindeutig Hegels Vorbild, obschon er stellenweise auf Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie hinweist. Auch Michelets *Entwicklungsgeschichte* diente u.a. als Quelle für diese Vorlesungen.

Snellman hielt nicht nur Vorlesungen über Philosophie, sondern auch über Pädagogik. Als Hauptquelle für diese Vorlesungen diente das wichtigste deutsche Werk zur hegelianisch geprägten Pädagogik: *Die Pädagogik als System* von Rosen-

⁶¹⁰ Brazill 1970: S. 128–129.

⁶¹¹ Sørensen 2011: S. 199; Fieandt 1974: S. 65–66.

⁶¹² Oittinen & Lindén 1996: S. 779 (SAVII).

⁶¹³ Zu Hegels Gedanken von der Wissenschaft als System s. Puntel (1973: S. 41–42).

⁶¹⁴ *Vorlesungen 1856–63*, SAVII S. 542–543/KT13 S. 258, 260.

⁶¹⁵ *Vorlesungen 1856–63*, SAVII S. 542/KT13 S. 259.

⁶¹⁶ Für eine kompakte Zusammenfassung der Themen der Vorlesungen s. Pulkkinens Kommentar (1996b (SAVII)). Der Kommentar enthält auch einen Strukturvergleich der Schriften *Elementarkurs*, *Rechtsphilosophie* und *Vorlesungen 1856–63*.

⁶¹⁷ *Vorlesungen 1856–63*, SAVII S. 559–651/KT13 S. 338–451.

⁶¹⁸ *Vorlesungen 1856–63*, SAVII S. 684–685/KT14 S. 59–60.

kranz.⁶¹⁹ In Snellmans Verständnis der Pädagogik lassen sich zahlreiche Parallelen zu Rosenkranz aufzeigen.⁶²⁰ Die Hauptgedanken seiner Pädagogik hatte Snellman jedoch schon vor der Erscheinung der Schrift von Rosenkranz entwickelt. Snellman geht in seiner Pädagogik auch weiter als Hegel selbst und entwickelt einen eigenständigen Standpunkt.⁶²¹

Ich habe an anderer Stelle (Kap. B.2.4.2.) schon beiläufig erwähnt, dass Snellmans Pädagogik als linkshegelianisch beschrieben werden kann. Was bedeutet das? Der Kritizismus hatte eine grundlegende Bedeutung für alle Linkshegelianer (Kap. B.1.1.), und genau dieses kritische Potential charakterisiert die Pädagogik Snellmans: er fordert Kritik an allem bloß Traditionellen.⁶²² Den 1841 entwickelten Begriff der Persönlichkeit nimmt Snellman in seiner Pädagogik eigentlich nicht wieder auf.⁶²³ Auch die Kritik des späten Snellman an der Tradition ist kaum vereinbar mit dem Begriff der sittlichen Weltordnung in der *Idee der Persönlichkeit*.

In seinen Vorlesungen betont Snellman seine Differenzen zu Hegel. Im Bereich der Philosophie des objektiven Geistes liegt der größte Unterschied zwischen beiden darin, dass Snellman Moral und Pflichten des Individuums mehr als Hegel betont.⁶²⁴ Er war Hegel im *Rechtslehrbuch* nicht in allen Punkten gefolgt, und die Abweichungen werden in den Vorlesungen wiederholt. Die Vorlesungen stimmen aber nicht immer mit Snellmans früheren Aussagen überein. So gliederte er z.B. das Thema in den Vorlesungen über den ersten Teil der *Rechtsphilosophie* im Wintersemester 1856 in einer neuen Weise, die sich im *Rechtslehrbuch* nicht findet.⁶²⁵ Snellmans Versuch, Hegels Psychologie mit neuen empirischen Forschungsergebnissen zu kombinieren, mache Snellmans Psychologie naturalistischer als die Hegels – meint Fieandt.⁶²⁶ Snellmans Standpunkt bleibt zwar hegelianisch; im Vergleich zur Vorlesungsserie der 1830er Jahre erscheint er aber moderner⁶²⁷ und dennoch nicht modern genug, um seine Vorlesungsse-

⁶¹⁹ *Vorlesungen 1856–63, SAX* S. 534/KT17 S. 216. Hegels eigene Pädagogik blieb größtenteils fragmentarisch. Väyrynen 1981: S. 19.

⁶²⁰ Väyrynen 1992: S. 210.

⁶²¹ Väyrynen 1992: S. 113, 159–160. Snellmans pädagogische Einsichten beeinflussten auch seinen Studenten Cleve und über diesen die Reformen des finnischen Schulsystems. Cleve war Hegelianer, entwickelte aber keinen selbständigen Standpunkt in der Philosophie. Seine Leistungen als Pädagoge waren bedeutender als die des Philosophen Cleve. Seine Hegel-Deutung war besonnen und kann in der Mitte der Hegel-Schule verortet werden. Väyrynen 1992: S. 213–214, 222.

⁶²² Väyrynen 1992: S. 155–156, 205, 211. Rosenkranz, u.a., geht nicht so weit.

⁶²³ Väyrynen 1992: S. 121 (Fußn. 30.).

⁶²⁴ Pulkkinen 1996c: S. 793 (*SAVIII*).

⁶²⁵ Pulkkinen 1996a: S. 797 (*SAVII*).

⁶²⁶ Fieandt 1974: S. 76.

⁶²⁷ Fieandt 1974: S. 5. Die Vorlesungen bauen u.a. auf Rosenkranz' *Psychologie* und Erdmanns *Psychologische Briefe* auf. *Vorlesungen 1856–63, SAIX* S. 646–647/KT16 S. 254.

rie besonders originell zu machen, wie Fieandt ebenfalls angemerkt hat.⁶²⁸ Die eingehende Umbildung der hegelianischen Grundlagen wäre eine Riesenarbeit gewesen, für die Snellman als Professor weder Zeit noch Energie hatte.⁶²⁹

1863 wurde Snellman zum Senator berufen. Während seiner Zeit als Senator und danach beschäftigte er sich wenig mit Philosophie. Insgesamt waren Snellmans vielseitige Anstrengungen von Erfolg gekrönt. Während sich in Deutschland in den Jahren 1848 bis 1849 die Hoffnungen der deutschen Hegelianer auf Reformen zerschlugen, führte die Regierungsperiode Alexanders II. in Finnland zu gegensätzlichen Ergebnissen.⁶³⁰ Zwischen den Erfolgen Snellmans und z.B. Bauers zeigt sich ein erheblicher Unterschied. In Finnland war Humboldts Bildungsideal seit 1848 in der Krise, verursacht durch Radikalismus und den Aufstieg der naturwissenschaftlichen Forschung. Die moderne naturwissenschaftliche Forschung beeinflusste auch Snellmans Denken seit den 1850er Jahren. Dennoch führte die Krise des Humboldt-Modells nicht zu einer Krise des politischen Programms von Snellman, dessen "goldene Zeit" die 1850er waren. Die Herausforderung für Snellmans Programm während der 1850er und 1860er Jahre war vielmehr der Liberalismus. Eine Konsequenz der Konfrontation war die Politisierung der Bewerbungen um die Professuren an der Universität.

Im Laufe der 1860er Jahre und mit der Fortentwicklung der Naturwissenschaften verliert der Hegelianismus letztlich seine führende Stellung in Finnland.⁶³¹ Neben Snellman hielt der Professor für Ästhetik und neuere Literatur Cygnaeus von 1854 bis 1867 Vorlesungen über Hegel.⁶³² Snellmans Nachfolger als Professor Thiodolf Rein unterrichtete bis Anfang der 1870er Jahre im Geist Hegels. Danach orientierte auch er sich auf den Empirismus.⁶³³ Das wurde u.a. 1875 in der Diskussion zwischen Rein und Snellmans Sohn Johan Ludvig sichtbar, der noch begeisterter Hegelianer war.⁶³⁴ Väyrynen hat Cleve als letzten Repräsentanten des orthodoxen Hegelianismus in Finnland bezeichnet.⁶³⁵

⁶²⁸ Fieandt 1974: S. 79, 84.

⁶²⁹ Jalava 2006: S. 107, 217.

⁶³⁰ Vgl. Manninen (1983: S. 151).

⁶³¹ Allardt 1973: S. 12. Nach Väyrynen beherrschte der Hegelianismus die finnische Pädagogik bis die 1880er Jahre. Väyrynen 1992: S. 10.

⁶³² Aber auch Hegels Ästhetik wurde immer mehr als veraltet angesehen. Kuisma 2002: S. 20.

⁶³³ Vilko 1999: S. 91. Rein (1918: S. 281) äußerte später, dass der Hauptgrund für seinen Bruch mit Hegels Philosophie deren Abstraktheit war. Er begeisterte sich u.a. für Lotzes Philosophie (1918: S. 284).

⁶³⁴ Die Diskussion fand in einer Sitzung der von Rein gegründeten Finnischen Philosophischen Gesellschaft statt. Das Sitzungsprotokoll ist publiziert in Manninen & Niiniluoto 1996 (S. 44–45).

⁶³⁵ Väyrynen 1992: S. 221.

1868 wurde Snellmans Professur zur Bewerbung ausgeschrieben. Die Rekonstruktion des Bewerbungsprozesses schließt die Betrachtung des geschichtlichen Kontextes von Snellmans Philosophie ab. Ich werde mich auf die Gutachten Snellmans über die Dissertationen der Kandidaten konzentrieren.⁶³⁶ Die zwei Kandidaten, Bolin und Rein, vertraten sowohl philosophisch als auch politisch verschiedene Lager. Die politische Dimension spielte auch wegen der politisch-erzieherischen Ausrichtung der Professur eine wichtige Rolle im Bewerbungsprozess.

Rein war Hegelianer und auch Anhänger von Snellmans politischem Programm. Nach Snellmans Übertritt in die Politik verwaltete Rein die Professur für kurze Zeit. Anschließend unternahm er eine Europa-Reise, in deren Verlauf er sich auch mit Michelet in Berlin traf.⁶³⁷ Aus der Sicht der Universität war Rein ein "Insider": sein Vater G. Rein z.B. war ein bedeutender Historiker an der Universität und Mitglied der Samstagsgesellschaft. Seine Untersuchungen der finnischen Vorgeschichte beeinflussten zahlreiche finnische Akademiker seit den 1830er Jahren.

Der in St. Petersburg geborene Bolin, Student und Freund Feuerbachs, war Anhänger des politischen Liberalismus und philosophischen Materialismus. In Finnland wurde er dadurch zu einem Ausnahmefall.⁶³⁸ Karkama zählt Bolin zu einer Gruppe von neuen finnischen Intellektuellen, die das politische Programm Snellmans in Frage stellten.⁶³⁹ Bolin war eigentlich kein Schüler Snellmans, dennoch aber der einzige Doktorand, der 1860 in Helsinki unter Snellman erfolgreich promoviert wurde. Zwischen 1865 und 1868 vertrat er dessen Professur. 1865 war er auch der einzige Bewerber um die Professur, wurde aber aus verschiedenen Ursachen nicht berufen.

Gegenstand von Bolins Dissertation für die Professur war das Problem des freien Willens mit Orientierung an Kant, Gegenstand der Dissertation von Rein wiederum die philosophische Methode. Die Diskussion über die Ernennung war heftig. Beide Seiten argumentierten in der Diskussion mit ausländischen Beispielen. Die Argumentation für Bolin beruhte auf der These, dass die Philosophie Hegels und besonders dessen Naturphilosophie veraltet seien: zwar sei Rein ein mitreißender Lehrer und anerkannter Experte für die Theorien Hegels, aber diese Theorien seien schon widerlegt worden. Die Argumentation für Rein basierte auf der Behauptung, dass sein philosophischer Standpunkt selbständiger, tiefergehender und einheitlicher als der Bolins sei. Bolin

⁶³⁶ "Snellmans Gutachten über Bolins und Reins Dissertationen", *SAXII* S. 713–722/*KT22* S. 426–438.

⁶³⁷ Vilko 1999: S. 92. Michelet hatte sich nach JVS erkundigt. Rein 1918: S. 206.

⁶³⁸ Juva (1950: S. 122) hat Qvist als den ersten öffentlich bekannten Feuerbachianer in Finnland identifiziert. Bolin hielt seine Bekanntschaft mit Feuerbach geheim.

⁶³⁹ Karkama 2001: S. 337.

wurde vor allem als Vertreter von Empirismus und Determinismus gesehen, hatte aber wissenschaftlich größere Verdienste aufzuweisen als Rein.⁶⁴⁰ Bei der Abstimmung wurde letztendlich Rein bevorzugt, der auch der Favorit der Theologen war.⁶⁴¹ 1870 wurde Bolin aber zusätzlich zum außerplanmäßigen Professor der Philosophie berufen.

Snellmans Gutachten gibt Rein den Vorzug. Snellmans Kritik an Bolin besteht aus zwei Teilen. Bolins Dissertation sei in erster Linie eine kritische Untersuchung. Er habe Kants Philosophie unrichtig referiert und folglich trifft seine Kritik den Kern derselben nicht – so Snellman.⁶⁴² Nach der Kritik erklärt Bolin seine eigene Auffassung am Ende des Werkes. Nach Snellmans Deutung ist diese Auffassung wesentlich unvollkommen: Bolin formuliert einen ähnlichen Begriff der Freiheit wie Hegel, begründet diesen aber nicht.⁶⁴³ Im kritischen Teil der Dissertation fehlt auch die Diskussion über das Verhältnis zwischen dem Recht und dem freien Willen. Diese wird im letzten Teil zwar angedeutet; Bolin ignoriert jedoch vorwiegend den nachkantischen deutschen Idealismus, den Snellman als essenzielle Ergänzung zur Philosophie Kants ansieht.⁶⁴⁴ Snellman fordert nicht Übereinstimmung mit Hegel, sondern legt das Gewicht statt dessen auf die geistesgeschichtliche Bedeutung des späteren Deutschen Idealismus.

Reins Abhandlung ist eine populäre Einleitung in die Philosophie und ihre Methodik. Snellman behauptet, dass eine solche Popularisierung der Philosophie nicht als System gelten kann.⁶⁴⁵ Wegen des großen Unterschieds zwischen der alltäglichen und der philosophischen Denkweise sei die Propädeutik jedoch sehr wichtig. Reins Projekt sei somit nicht sinnlos: nach Snellman versucht Rein eigentlich, die Frage zu beantworten, inwiefern eine philosophische Argumentation ohne System möglich ist. Reins Antwort auf diese Frage sei gelungen; die Schwächen des Werkes liegen in den Details.

Im Vergleich zu den in der zweiten Hälfte des B-Teils thematisierten Werken von Snellman enthalten die Gutachten keine überraschenden Stellungnahmen. Insbesondere seine Einschätzungen der Positionen von Rein sind Ausdruck für ein hegelianisch geprägtes Verständnis von Philosophie. Die Gutachten können deshalb als Zeugnis für Snellmans lebenslange Anhängerschaft an Hegel interpretiert werden. Rein selbst hielt seine Dissertation für essenziell hegelianisch, obschon sie auch Elemente

⁶⁴⁰ Niiniluoto 2006: S. 41; Manninen 1987c: S. 161.

⁶⁴¹ Für einen Überblick über die Diskussion s. Manninen 1987c.

⁶⁴² "Snellmans Gutachten über Bolins und Reins Dissertationen", *SAXII* S. 716–717/KT22 S. 430.

⁶⁴³ "Snellmans Gutachten über Bolins und Reins Dissertationen", *SAXII* S. 717/KT22 S. 431.

⁶⁴⁴ "Snellmans Gutachten über Bolins und Reins Dissertationen", *SAXII* S. 718/KT22 S. 432.

⁶⁴⁵ "Snellmans Gutachten über Bolins und Reins Dissertationen", *SAXII* S. 719/KT22 S. 433.

aus den empirischen Wissenschaften umfasste.⁶⁴⁶ Snellman scheinen diese empirischen Elemente nicht besonders interessiert zu haben.

Den "Fall Bolin" kann man auch als Zeugnis dafür interpretieren, dass der Hegelianismus in Finnland zur dogmatischen Schule geworden war; ich stimme Väyrynen in dieser Ansicht zu. Im Rahmen des finnischen Hegelianismus wurde keine ernsthafte Hegel-Kritik entwickelt.⁶⁴⁷ Snellmans Verhalten und Positionierung in der Diskussion über die Berufung überraschte die Zeitgenossen nicht; sein Gutachten trägt die Handschrift des Idealisten.⁶⁴⁸

3. Zusammenfassung

In der ersten Hälfte des B-Teils wurden einige Phasen der religionsphilosophischen Diskussion unter den deutschen Hegelianern erläutert. Im Zeitraum von 1835 bis 1841 wurden die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Hegelianern zu tiefen Gegensätzen. Als Snellman auf die Bühne des mitteleuropäischen Hegelianismus trat, hatte die Hegel-Schule sich noch nicht aufgelöst. Doch sie war sowohl philosophisch als auch politisch gespalten. Die Persönlichkeit des Absoluten war ein zentraler Gegenstand der Auseinandersetzung.

Snellman entwickelte sich im Rahmen des finnischen Hegelianismus zum Philosophen. Die tragende Rolle der Logik, die Betonung des Systems und ein gewisser Nationalismus charakterisierten den finnischen Hegelianismus. Diese Merkmale charakterisieren auch Snellmans Philosophie.

Snellmans akademische Karriere in Finnland stieß auf Schwierigkeiten, und er verzog nach Stockholm. In Schweden hatte Hegels Philosophie keine große Bedeutung. Trotz seiner Anstrengungen konnte Snellman Hegels Philosophie in Stockholm oder in Uppsala nicht durchsetzen.

Auf Grund der Zensur in Finnland und der geringen Bekanntheit der Philosophie Hegels in Schweden war es für Snellman sehr schwierig, die theoretischen Entwicklungen in der Hegel-Schule, deren Spaltung und spätere Auflösung vorherzusehen. Die *Idee der Persönlichkeit*, sein Hauptwerk zur theoretischen Philosophie, war deshalb eigentlich schon veraltet, als sie erschien. Zu Beginn der 1840er Jahre wurde

⁶⁴⁶ Rein 1918: S. 233.

⁶⁴⁷ Väyrynen 1992: S. 224. Auch Juva (1950: S. 70) hat über die dominierende Position des Hegelianismus in Finnland gesprochen. Er verweist dabei jedoch auf die 1840er Jahre.

⁶⁴⁸ Einer der letzten Beiträge Snellmans zur akademischen Philosophie, nämlich der Vortrag "Über den Materialismus von heute" (1871), signalisiert keine Distanzierung vom Idealismus. S. z.B. *SAXII* S. 94–96/*KT23* S. 115, 117.

Feuerbach der Protagonist des linken Hegelianismus. Snellman hingegen betrachtete Strauss als führenden Linkshegelianer.

Snellmans Zeit im Ausland 1839 bis 1842 war die Blütezeit seiner philosophischen Tätigkeit. Später fand er keine Zeit mehr zur umfassenden Erneuerung seines philosophischen Standpunktes. Eine solche Erneuerung hätte eine intensive und umfangreiche Arbeit erfordert, da neben Feuerbach inzwischen auch Trendelenburg u.a. das ganze Fundament der hegelschen Philosophie der ersten Hälfte der 1840er Jahre in Frage gestellt hatten. Zusätzlich wurde die schnelle Entwicklung der Naturwissenschaften dem Hegelianismus zum Verhängnis.

Mit seiner gesellschaftlichen Tätigkeit erreichte Snellman in Finnland große Erfolge, während die Popularität seiner Philosophie seit den 1860er Jahren abnahm. Der Niedergang des Hegelianismus fand in Finnland jedoch später als in den deutschsprachigen Ländern statt, in denen Hegels Philosophie schon seit den 1840er Jahren in der Krise steckte.

C Individualität

1. Einleitung

1.1. Die Stellung der Persönlichkeitsphilosophie

Das Ziel von Snellmans Philosophie der Persönlichkeit ist klar definiert: die Bestimmung der Persönlichkeit als die höchste Bestimmtheit des Geistes. Geist und Persönlichkeit sind nach Snellman unzertrennlich verbunden: beide müssen unbedingt wechselseitig bestimmt werden.¹ Wie Michelet in seinem Werk zur Philosophie des subjektiven Geistes ist Snellman der Ansicht, dass Antworten auf die unter den Hegelianern diskutierten Fragen nur auf der Basis der Definition des Begriffs des Geistes gegeben werden könnten.²

Die Persönlichkeitsphilosophie gehört also wesentlich zum Themenkreis des Geistes, dessen Wesen Hegel im dritten und letzten Hauptteil seines Systems erörtert. Der erste Teil von Hegels Philosophie des Geistes, die Philosophie des subjektiven Geistes, bildet das Modell für die Struktur der Persönlichkeitsphilosophie. In den folgenden Unterkapiteln wird die Relation zwischen diesem Teil von Hegels Philosophie des Geistes und weiteren Teile des Systems auf der einen und der Persönlichkeitsphilosophie auf der anderen Seite thematisiert. Auf den eigentlichen Begriff des Geistes konzentrieren wir uns im Kapitel 1.2. Danach greifen wir das erste Moment des subjektiven Geistes oder die Individualität auf.

Hegel weist sowohl in der Philosophie des Geistes als auch in seiner Logik auf die Persönlichkeit hin. Im Hinblick auf die Ziele der Persönlichkeitsphilosophie Snellmans finden sich die wichtigsten Stellen am Ende der *Großen Logik* und deren Kapitel "Die absolute Idee".³ Laut Hegel ist

"[d]ie höchste, zugeschärfte Spitze [...] die *reine Persönlichkeit*, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr *alles in sich befaßt* und hält, weil sie sich zum Freisten macht, - zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist."⁴

Hegel stellt jedoch keine logische Definition der Persönlichkeit dar. Snellman thematisiert das Ende der subjektiven Logik in seinen Werken zur Logik nicht.

¹ *IP*, G, *SAII* S. 216/*KT3* S. 80–81.

² *Anthropologie und Psychologie*, S. IX.

³ *WLII*, *W6*, S. 253, 297, 549, 563, 570.

⁴ *WLII*, *W6*, S. 570.

Es ist merkwürdig, dass Hegel in seiner Logik von der Persönlichkeit statt der Person redet. Im E-Teil expliziere ich den Unterschied zwischen Person und Persönlichkeit bei Hegel im Detail.⁵ Vorläufig kann man festhalten, dass bei Hegel Person konkreter als Persönlichkeit ist.⁶ Der Terminus "Persönlichkeit" impliziert vorrangig "logische Persönlichkeit", während der Terminus "Person" die Realität einschließt und somit einer realphilosophischen Kategorie gleicht. Snellman nimmt diese Unterscheidung auf (Kap. 1.2.). Schon der Titel seines Werkes, der den Begriff "Persönlichkeit" statt "Person" enthält, macht deutlich, dass sich seine Argumentation vor allem auf die Logik stützt. Die logische Persönlichkeit kann wieder als reine Persönlichkeit charakterisiert werden.⁷

1.1.1. Die Persönlichkeitsphilosophie und die Philosophie des Rechts

Im Kap. B.1.2. wurde schon erwähnt, dass Hegel den Begriff der Persönlichkeit nur wenig systematisch entwickelt. In der zur Philosophie des objektiven Geistes gehörenden *Rechtsphilosophie* erörtert er den Begriff der Person als rechtsphilosophische Kategorie oder als elementarsten juristischen Begriff.⁸

Obschon die Persönlichkeit in der *Rechtsphilosophie* letztendlich nur wenig weiterentwickelt wird, basiert die ganze Darstellung des Rechts auf der Bestimmung der Person.⁹ Der Gegenstand des ersten Teils der Rechtsphilosophie "[...] ist die Person [...] in ihrer Allgemeinheit bzw. in ihrer Eigenschaft, Eigentum zu haben, Verträge zu schließen und Unrecht zu erleiden oder aufzuheben".¹⁰ Im Allgemeinen manifestiert das Verständnis des Ichs als allgemeine Person Menschenwürde überhaupt.¹¹ Die Ersetzung dieser rechtsphilosophischen Definition ist nicht das Ziel von Snellmans Persönlichkeitsphilosophie. Ein Beweis dafür ist die Wiederholung von Hegels Definition im *Rechtslehrbuch* Snellmans.¹²

Obschon Hegels Erörterung der Person in der *Rechtsphilosophie* kurz ist, legt sie dennoch den Grundstein für Snellmans Persönlichkeitsphilosophie. "Das Höchs-

⁵ Auch Kant macht einen Unterschied zwischen Person und Persönlichkeit. Pietarinen 2015: S. 135.

⁶ Zur Bedeutung der Konkretheit und der Abstraktheit des Begriffs bei JVS, s. *Logiklehrbuch*, S. II S. 36–37/KT2 S. 334 (§23 Allg. Bem.).

⁷ Volkmann-Schluck 1964: S. 41.

⁸ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 92–98 (§34–§39); *EnzIII*, W10, S. 306 (§487–§488).

⁹ *EnzIII*, W10, S. 311 (§502); Amengual 2011: S. 124, 128; Quante 2004: S. 81–82; Siep 1989: S. 97–98.

¹⁰ Drüe 1976: S. 106.

¹¹ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 360 (§209).

¹² *Rechtslehrbuch*, S. II S. 94–97/KT2 S. 394–396 (§2–§6). Nach Oittinen legt JVS schon im *Rechtslehrbuch* den Grund seiner Persönlichkeitsphilosophie (Kap. B.2.3.2.).

te des Menschen ist, Person zu sein [...]" – so Hegel.¹³ Hegel stützt sich auf ein Kontinuum zwischen der Philosophie des subjektiven Geistes und der rechtsphilosophischen Person, und Snellman wiederum gründet seine Konzeption auf die Trennung zwischen abstrakter und konkreter Persönlichkeit, die er schon im *Rechtslehrbuch* vorlegt.¹⁴ Die abstrakte Persönlichkeit (Rechtsperson) ist der freie Wille an und für sich in seinem abstrakten Begriff,¹⁵ die konkrete Persönlichkeit verweist auf konkrete Individuen und wird im nächsten Kapitel besprochen. Im Rahmen der Philosophie des Rechts ist der Begriff der Person nicht weiter analysierbar, er bildet vielmehr den Ansatzpunkt für den Bereich der praktischen Philosophie.¹⁶ Es fragt sich, in was für einer Relation die konkrete und die abstrakte Persönlichkeit zu einander stehen. Einleitend kann man sagen, dass diese Relation keine Reduktion impliziert. Im Einzelnen wird diese Frage im E-Teil (Kap. 1.3.) thematisiert.

Die *Idee der Persönlichkeit* schließt einerseits die Bestimmung der Persönlichkeit im Rahmen der Philosophie des subjektiven Geistes ein. Andererseits will Snellman – wie im nächsten Kapitel aufgezeigt wird – auch den Inhalt dieser Persönlichkeit bestimmen, und somit die Grenzen der Philosophie des subjektiven Geistes überschreiten. Dieses Ziel formuliert er schon im *Rechtslehrbuch*.¹⁷ Rosenkranz z.B. beschränkt sich in seinem Werk zur Philosophie des subjektiven Geistes ausschließlich auf die eigentlichen Materien der Disziplin.¹⁸

Problematisch erscheint, wie der rechtsphilosophische Ausdruck "Person" bei Hegel ins Spiel kommt.¹⁹ Hinsichtlich der Gesamtheit des Systems von Hegel ist die Rechtsphilosophie und deren Begriff der Person jedenfalls keineswegs eine unabhängige philosophische Disziplin. Die Rechts- und Staatsordnung hat die Subjektivität zu ihrem Prinzip. Der Zusammenhang von Rechts- und Staatsordnung und Subjektivität ist aber keine bloße Zusammenfügung. Der Staat muss "[...] als die Bedingung der Freiheit und Selbstverwirklichung des Individuums nachgewiesen und gerechtfertigt

¹³ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 95 (§35 Z).

¹⁴ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 48 (§4); *Rechtslehrbuch*, SIII S. 93, 96/KT2 S. 392, 395 (§II, §III, §4 Z1.); Siep 1989: S. 97; 1982: S. 260–261. Die Abstraktheit als die Bestimmung der Person macht die Gleichheit der Menschen aus. *EnzIII*, W10, S. 332 (§539).

¹⁵ Amengual 2011: S. 127.

¹⁶ Amengual 2011: S. 125. Die Antithese der rechtsphilosophischen Person ist "[...] das Äußerliche überhaupt - eine *Sache*, ein Unfreies, Unpersönliches und Rechtloses". *Rechtsphilosophie*, W7, S. 103 (§42).

¹⁷ *Rechtslehrbuch*, SIII S. 96/KT2 S. 395 (§4 Z1.). Man kann sagen, dass bei JVS zwei verschiedene Bedeutungen von konkreter Persönlichkeit vorhanden sind. Einerseits weist er mit dem Begriff auf die Persönlichkeit der Philosophie des subjektiven Geistes hin; andererseits deutet dieser auch auf die höchste Bestimmung des Geistes hin.

¹⁸ *Psychologie*, S. XI–XII (Vorrede zur ersten Auflage).

¹⁹ Fulda 1982: S. 415.

werden".²⁰ In der *Rechtsphilosophie* verleiht Hegel auch seiner Hoffnung Ausdruck, dass er in Zukunft eine gründlichere Erörterung des Geistes geben könnte.²¹ Man kann Snellmans Persönlichkeitsphilosophie als Versuch ansehen, diesen Wunsch teilweise zu erfüllen, und auch Michelet begründet sein Werk zur Psychologie mit den Aussagen Hegels.²²

Das Projekt der Persönlichkeitsphilosophie als Ganzes ist mithin ein Beispiel für den Aspekt A.1. Snellman will etwas Neues und Positives hervorbringen, darauf weist schon seine Rede von der spekulativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit hin: in der Terminologie der *Enzyklopädie* verweist der Begriff der Spekulation – gegen die negative Dialektik – auf die positive Seite des Logischen²³

Dass Hegel selbst die Unzulänglichkeit seiner Definition des Geistes erwähnt, ist für Snellmans Projekt von zentraler Bedeutung. Andernfalls wäre Snellmans Persönlichkeitsphilosophie von einer gewissen Paradoxie geprägt: Einerseits behauptet Snellman nämlich, dass er den eigentlichen Standpunkt Hegels zum Vorschein bringt,²⁴ andererseits gründet sich sein Projekt auf das Definieren eines solchen Terminus, von dem Hegel überhaupt wenig redet. Snellmans Projekt ähnelt dem von O'Donohue, obschon der letztgenannte sich nur mit der *Phänomenologie* beschäftigt. Er beschreibt sein Bestreben folgendermaßen:

"Diese Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, den Personbegriff in der PhG herauszukristallisieren. Obwohl das Wort "Person" sehr selten in der PhG vorkommt, wagen wir die Behauptung, daß Person als Grundkonzept der PhG verstanden werden kann. Gerade weil aber der Personbegriff als Vermittlung zu verstehen ist, ist es völlig logisch, daß er nur als Grundkonzept in der PhG vorliegt."²⁵

Die Abstraktheit der Person im Kontext der *Rechtsphilosophie* bedeutet, dass die Person allgemein ist. Die Voraussetzung für die Philosophie des Rechts ist,

²⁰ Siep 2005: S. 15. Hegel stellt in der *Rechtsphilosophie* überhaupt nicht die Frage, ob die vollendete Realisierung des Geistes Freiheit ist, weil er es schon anderenorts ausgewiesen hat. Pippin 2005: S. 37.

²¹ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 48 (§4). Im Vergleich zum ersten Teil sind die mittleren und letzten Teile von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes knapp. Schon im dritten Teil der *Enzyklopädie* stellt er fest, dass die Psychologie "[...] zu denjenigen Wissenschaften [gehört], die in neueren Zeiten von der allgemeineren Bildung des Geistes und dem tieferen Begriffe der Vernunft noch am wenigsten Nutzen gezogen haben, und [...] sich noch immer in einem höchst schlechten Zustande [befindet]". *EnzIII*, W10, S. 238 (§444). Auch Rosenkranz z.B. war der Meinung, dass Hegels Philosophie des subjektiven Geistes als solche unzulänglich war. Fieandt 1974: S. 48–49.

²² *Anthropologie und Psychologie*, S. III.

²³ *EnzI*, W8, S. 168 (§79).

²⁴ *IP*, P A, *SAII* S. 282/KT3 S. 156 (Fußn. 1.). Dieses Streben von JVS ähnelt dem von Michelet (*Anthropologie und Psychologie*, S. VIII–IX).

²⁵ O'Donohue 1993: S. 93. Vgl. Pannenberg's Auffassung der Bedeutung der Persönlichkeit bei Hegel (1972: S. 100–102).

dass das Individuum eine allgemeine Seite hat.²⁶ Die Allgemeinheit ermöglicht, dass die Institutionen aus der Person abgeleitet werden können, und genau deshalb können sie als Grundlage des Rechts dienen.²⁷ Der Ausdruck "abstrakt" verweist bei Hegel oft auf etwas, was aus etwas Konkretem abstrahiert worden ist – obschon diese Unterscheidung nicht fest umrissen ist – und bildet den Ansatzpunkt für die Entfaltung, die zur Konkretisierung führt. Ein solches Konkretes ist die Person, die Snellman durch seine Persönlichkeitsphilosophie erfassen will. Am Anfang der Rechtsphilosophie werden die Begriffe Person und Selbstbewusstsein, dessen Analyse selbstverständlich zum Themenkreis des subjektiven Geistes gehört, gleichgesetzt. Auch daraus erklärt sich die Bedeutung der Philosophie des subjektiven Geistes für die Rechtsphilosophie. Für die thematische Entfaltung ist entscheidend, dass die Allgemeinheit am Anfang der Philosophie des Rechts nicht nur postuliert oder festgestellt ist: die Allgemeinheit stammt aus der Person selbst.²⁸ Die Philosophie des objektiven Geistes ist die Wissenschaft des Zwischen-Menschlichen und laut Snellman macht "[...] das Wissen von der Substantialität des Geistes [...] die Bedingung aller Verhältnisse des Menschen zum Menschen aus [...]" und solches Wissen ist nur dem persönlichen Selbstbewusstsein möglich.²⁹ Eine andere Bestimmung des Unterschieds zwischen beiden lautet: die Philosophie des subjektiven Geistes thematisiert den Geist an sich, während der Anfang der *Rechtsphilosophie* über die erste Realität des Geistes "[...] in einer äußerlichen Sache [...]" handelt.³⁰ Rechts- und Persönlichkeitsphilosophie sind mithin keineswegs unabhängig voneinander. Der Begriff der Person schlägt eine Brücke zwischen theoretischer und praktischer Philosophie.³¹ Der Übergang in die Rechtsphilosophie erweist sich bei Snellman nicht nur als möglich und gerechtfertigt, sondern auch als notwendig, was im E-Teil evident wird. Obgleich z.B. Rosenkranz die Grenze zwischen den Teilen des Systems stärker als Snellman betont, schreibt er dem Begriff der Persönlichkeit ebenso eine überbrückende Funktion zu.³²

²⁶ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 89 (§35); Amengual 2011: S. 125; Fulda 1982: S. 400–401, 407.

²⁷ Amengual 2011: S. 125; Quante 2004: S. 91–92.

²⁸ "In der *Persönlichkeit* liegt, daß ich [...] in der Endlichkeit mich so als das *Unendliche*, *Allgemeine* und *Freie* weiß" – so Hegel (*Rechtsphilosophie*, W7, S. 93 (§35)).

²⁹ *IP*, P, *SAII* S. 262/KT3 S. 133.

³⁰ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 102 (§41 Z). Die Sache weist hier vor allem auf Eigentum hin, das zu den Hauptthemen des abstrakten Rechts gehört. Die Person hat seine Realität also in etwas, was in sich rechtloses und unpersönliches ist. *Rechtsphilosophie*, W7, S. 103 (§42). Eigentum wird wieder als Dasein der Persönlichkeit bestimmt. S. 114–115 (§51). Vgl. *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 100/KT2 S. 399 (§12), Patoluo 1986: S. 289; Kap. E.1.5.

³¹ Im Prinzip kann der Begriff der Person eine überbrückende Funktion erfüllen. Siep 1989: S. 82. Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 179/KT1 S. 418 (Schlussbemerkung); Hicks 1990: S. 4.

³² *Psychologie*, S. XXVIII (Vorrede zur ersten Auflage).

1.1.2. Die Persönlichkeitsphilosophie und die Philosophie des subjektiven Geistes

Der Gegenstand der Philosophie des subjektiven Geistes bei Hegels ist der individuelle Geist und dessen psychisches Leben, obschon die Grenzen des Individuums von Hegel stellenweise überschritten werden. Dass die Philosophie der Persönlichkeit bei Snellman ihre Verortung in der Philosophie des subjektiven Geistes findet, basiert auf der erwähnten Anlehnung Snellmans an das Kontinuum zwischen konkreter und abstrakter Person. Die Erörterung der Persönlichkeit im Rahmen der Philosophie des subjektiven Geistes besagt aber wenig darüber, was Snellman in der *Idee der Persönlichkeit* tatsächlich darlegt. Mit anderen Worten: der erste Abschnitt des dritten Teils von Hegels *Enzyklopädie* – Hegels wichtigster Beitrag zum Thema – beinhaltet nicht alle Themen, die Snellman erörtert. Snellman lässt unter anderen fast alle Themen der Anthropologie Hegels außer Acht. Im Vergleich zu Snellman spielen die biologischen Aspekte des menschlichen Lebens u.a. bei I.H. Fichte eine große Rolle, dessen Philosophie in Verbindung mit der romantischen Naturphilosophie steht.³³

Trotz der Vielseitigkeit des Werkes wäre es falsch, die *Idee der Persönlichkeit* als einen Überblick über Hegels Denken zu deuten. Snellman stellt fest, dass sein Werk eine besondere spekulative Untersuchung sei.³⁴ Der Hinweis auf die anderen Bereiche des Systems – u.a. die Philosophie des objektiven Geistes – hat vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, eine argumentative Funktion.³⁵ Meiner Ansicht nach ähnelt Snellmans Untersuchung vor allem Hegels *Rechtsphilosophie*, die "[...] die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande [...]" hat.³⁶ Die Ganzheit des Begriffs, der Idee und die Verwirklichung der Persönlichkeit sind also die Gegenstände von Snellmans Untersuchung. Dieser Punkt wird im Laufe der Untersuchung mehrmals erläutert.

Snellmans Persönlichkeitsphilosophie stellt also einen philosophischen Entwurf dar, der kein direktes Vorbild bei Hegel hat, obschon Snellman auch der Überzeugung ist, dass er Hegels eigentlichen Standpunkt verdeutlicht.³⁷ Nach Ansicht von Snellman formuliert Hegel nur die abstrakte Persönlichkeit, "[...] aber auch so enthält sie die ganze Wahrheit des Begriffs".³⁸ Die Art und Weise, wie Snellman das Verhältnis seiner Persönlichkeitsphilosophie zu Hegels Philosophie bestimmt, ähnelt deutlich der

³³ Herrmann 1928: S. 19–20, 28.

³⁴ *IP*, E, *SAII* S. 201/*KT3* S. 64.

³⁵ Diese Funktion findet man auch bei Hegel.

³⁶ *Rechtsphilosophie*, *W7*, S. 29 (§1). Vgl. *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 92/*KT2* S. 391 (§1).

³⁷ S. z.B. *IP*, P B 1, *SAII* S. 290/*KT3* S. 164.

³⁸ *IP*, P A, *SAII* S. 275/*KT3* S. 147.

von Rosenkranz' *Psychologie*, obschon beide sich inhaltlich voneinander unterscheiden.³⁹ Der Standpunkt Michelets in seinen *Vorlesungen über die Persönlichkeit* gleicht dagegen größtenteils dem von Snellman. Vielseitigkeit charakterisiert Snellmans und Michelets Beiträge; Michelet bezeichnet seine Untersuchung als eine logisch-psychologisch-theologische Untersuchung.⁴⁰ Er verknüpft aber – von Snellman deutlich abweichend – seine Darstellung wenig mit den Werken Hegels.

Hier ergibt sich die Frage nach der Berechtigung einer solchen Gegenüberstellung von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes und Snellmans Persönlichkeitsphilosophie, die sich doch offensichtlich voneinander unterscheiden. Fieandt hat z.B. die Meinung geäußert, dass Snellmans Projekt eigentlich nichts mit der damaligen Psychologie zu tun hatte.⁴¹ Genau kann die Differenz zwischen Hegel und Snellman jedoch erst als Resultat dieser Untersuchung bestimmt werden. Als Ausgangsthese soll hier deshalb zunächst der übereinstimmende Untersuchungsgegenstand bei Snellman und Hegel in Anspruch genommen werden: die Person.⁴²

Zweitens will Hegel wie auch Snellman den Geist in seinem Begriff untersuchen. Der Begriff des Geistes bietet mehrere Alternativen, das Wesen der Person aufzugreifen. Meiner Ansicht nach prüft Snellmans Persönlichkeitsphilosophie eine von diesen Alternativen und bringt auch die andere ins Spiel. Im Ergebnis erweist sich die Philosophie der Persönlichkeit von Snellman als vielseitiger als Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Andererseits ließ Snellman auch zahlreiche Themen außer Acht, die im thematischen Diskurs der anderen Hegelianer eine wichtige Rolle spielen.⁴³

Die Parallelisierung von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes und Snellmans Persönlichkeitsphilosophie lässt sich auch dadurch begründen, dass eine andere zentrale Quelle der *Idee der Persönlichkeit* dem Beispiel Hegels folgt: Göschels *Beweise* nämlich. Nach Ansicht von Snellman betrachtet Göschel

"[...] das Sichwissen des Menschen unter den drei Momenten der Individualität, der Subjektivität und der Persönlichkeit, die als Stufen der geistigen Entwicklung den Sphären der Anthropologie, der Phänomenologie und der Psychologie bei *Hegel* entsprechen sollen."⁴⁴

³⁹ *Psychologie*, S. X (Vorrede zur ersten Auflage). Als Professor verwandte JVS die zweite Auflage des Werkes als Quelle für seine Vorlesungen.

⁴⁰ *Vorlesungen über die Persönlichkeit*, S. 17 (1. Vorl.).

⁴¹ Fieandt 1974: S. 41; 1973: S. 87. Laut Fieandt (1974: S. 64) förderte doch das Projekt der *Idee der Persönlichkeit* das Verfassen der späteren Vorlesungen zur Philosophie des subjektiven Geistes.

⁴² Drüe 1976: S. 37.

⁴³ Fieandt 1974: S. 35.

⁴⁴ *IP*, E, *SAII* S. 203–204/KT3 S. 66; *Beweise*, S. 98–99, 122–123. Auch Fichte d.J. kommentiert Hegels Philosophie des subjektiven Geistes in seiner *Persönlichkeit und Fortdauer* (*IdP* 1834, S. 28–29).

Es ist auch möglich, dass die Struktur der *Idee der Persönlichkeit* aus der Zeit der *Particula Tertia* stammt. Am Ende dieses Textes listet Snellman die Hauptphasen von Hegels System in einer Weise auf, die der Struktur der *Idee der Persönlichkeit* ähnelt.⁴⁵ Die Bedeutung dieser Stellen zu bestimmen erscheint schwierig; denn *Particula Tertia* besteht aus skizzenhaften und unvollständigen Notizen. Die hier berücksichtigte Stelle des Textes erklärt eigentlich nicht den Gedankengang der *Idee der Persönlichkeit*.

Zusammenfassend kann die These aufgestellt werden, dass der grundlegende Unterschied zwischen Hegels *Enzyklopädie* und Snellmans die *Idee der Persönlichkeit* im Charakter der Snellman-Schrift liegt: die Schrift ist ein Diskussionsbeitrag, in dem Snellman versucht, seine Auffassung durch eine Vielfalt von Argumenten zu begründen.⁴⁶ Hegels *Enzyklopädie* ist dagegen eine systematische Darstellung. Bekanntlich ist die Argumentation des Werkes ziemlich knapp: es stellt vor allem eine Auswahl von Definitionen und die Verhältnisse derselben zueinander dar. Es sei aber an dieser Stelle betont, dass auch Snellman großen Wert auf systematische Zusammenhänge legt: er stellt später fest, dass in der Philosophie alle besonderen Untersuchungen sich mit dem (schon existierenden) System verknüpfen lassen müssen,⁴⁷ und, dass die Psychologie immer ein System voraussetzt.⁴⁸

1.1.3. Die Persönlichkeitsphilosophie und die Philosophie der Religion

Wir haben die Begriffe der Person und der Persönlichkeit hier bisher im philosophisch-psychologischen und im juristischen oder rechtsphilosophischen Kontext (vgl. Kap. B.1.2.) behandelt. Augenscheinlich hat Hegels Begriff der Persönlichkeit jedoch immer auch eine religiöse Komponente. Tatsächlich kann man das Wesen des Geistes nicht vom Wesen Gottes trennen, weshalb Hegel schon in der Einleitung zur Philosophie des Geistes auch die christliche Theologie erörtert, während die eigentliche Philosophie der Religion zum Bereich der Philosophie des absoluten Geistes gehört. Die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Geist und Gott ist eigentlich die Antwort auf die Frage, "[...] wie die trinitarische Gottesvorstellung des Christentums sich zu Hegels Geistbegriff verhält".⁴⁹ Gott lasse sich mit dem absoluten Geist und das Christentum mit

⁴⁵ *Particula Tertia*, *SAI* S. 568/*KT3* S. 177 (15).

⁴⁶ Karkama (1999: S. 143) beschreibt *IP* als multidimensionales und intertextuelles Werk.

⁴⁷ "Snellmans Gutachten über Bolins und Reins Dissertationen", *SAXII* S. 719/*KT22* S. 434.

⁴⁸ *Vorlesungen 1856–63*, *SAIX* S. 664, 672/*KT16* S. 275, 283.

⁴⁹ Huber 1982: S. 237; Kap. E.1.6.

der absoluten Religion identifizieren – das ist die These, die Hegel mit seiner Philosophie überhaupt zu beweisen versucht.

Zwar war sich Snellman der Konzentration der vorherigen philosophischen Diskussion über die Persönlichkeit auf das Wesen Gottes bewusst.⁵⁰ In seiner Schrift *Idee der Persönlichkeit* haben sowohl die religiöse wie auch die religionsphilosophische Seite des Persönlichkeitsbegriffs dennoch nur an einigen Stellen oberste Priorität. Die religiöse Seite wird vorwiegend in Bezug auf den Persönlichkeitsbegriff zum Thema gemacht; wir behandeln das Thema im Kapitel E.1.6. In der ganzen Schrift *Idee der Persönlichkeit* wird das Wesen Gottes schlechthin indirekt behandelt; Snellman formuliert theologische Aspekte philosophisch und verwendet selten religiöse Ausdrücke. Darin unterscheidet er sich von Göschel, dessen philosophische Redeweise mit religiöser Anschauung gesättigt ist.⁵¹ Hierin unterscheidet Snellman sich auch von Michelet, der auf die Umsetzung der gewonnenen Resultate der Vernunftkenntnis in religiöse Anschauungsweise als Ziel formuliert.⁵² Salomaa bezeichnet Snellman als "ethischen Denker", der sich für religionsphilosophische Probleme nur im Kontext von Kulturphilosophie oder im Kontext von Metaphysik interessiert.⁵³ Zwar will Snellman die religionsphilosophische Diskussion detailliert kommentieren; sein Kommentar geht jedoch nicht vom religiösen Standpunkt aus.

Reiff äußert in seiner Rezension von der *Idee der Persönlichkeit*, dass das Werk erstrangig nach der Möglichkeit der menschlichen Persönlichkeit fragt. Tatsächlich aber hängt diese Möglichkeit von der Persönlichkeit Gottes ab, hat diese Möglichkeit den bestimmten Begriff Gottes zu ihrer Bedingung.⁵⁴ Reiff fragt in seiner Rezension, ob die Persönlichkeit bei Snellman darin besteht, "[...] dass der Mensch blos Moment ist im Absoluten, dem Weltgeiste, als dem Ganzen?".⁵⁵ Er antwortet:

"Keineswegs, sondern wo Persönlichkeit ist, da ist auch ein absolutes in sich geschlossenes Ganzes; die Persönlichkeit ist dieses Ganze, das schlechthin Selbständige; sie ist, wenn irgend etwas, Totalität, nicht aber Element in einer Totalität."

Wegen der oben erwähnten Gleichsetzung von Gott und Geist ist Hegels Philosophie eigentlich zugleich Religionsphilosophie. Bei Snellman hat die logische

⁵⁰ *IP*, E, *SAII* S. 200/*KT3* S. 62.

⁵¹ Ein Beispiel dafür ist die Rede von der Triplizität, die für Göschel – meiner Auffassung nach – einen Beweis für die Einheit der christlichen Lehre und spekulativen Philosophie liefert. "Die neue Unsterblichkeitslehre", S. 16.

⁵² *Vorlesungen über die Persönlichkeit*, S. vii.

⁵³ Salomaa 1948: S. 230.

⁵⁴ Reiff 1842: S. 588.

⁵⁵ Reiff 1842: S. 590 (Schreibfehler im Orig.).

Seite – wie im nächsten Kapitel geklärt wird – die oberste Priorität. Hegel verstand seine Logik als Darstellung des ewigen Wesens Gottes vor der Schöpfung der Welt.⁵⁶

Diese These interpretiere ich als eine der Grundthesen der *Idee der Persönlichkeit*. Die Analogie zwischen den Momenten der christlichen Dreieinigkeit und dem Begriff bei Hegel verbindet die logischen und die religionsphilosophischen Bestimmungen der Persönlichkeit. Während die Struktur des Begriffs bei Snellman auch der Struktur des Ichs gleicht, findet sich bei ihm auch eine strukturelle Parallele zwischen dem Ich und dem dreieinigen Gott.

Obschon die Religionsphilosophie irgendwie in allen Bereichen des Systems von Hegel präsent ist, sollte jede Deutung der Persönlichkeitsphilosophie Snellmans ebenso Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* berücksichtigen. Snellman las das Werk erst in Tübingen und verfasste lange Notizen (Kap. B.2.3.2.). Ich werde im E-Teil den großen Einfluss des Kapitels über die Dreieinigkeit⁵⁷ auf Snellman nachweisen. In diesem Kapitel entfaltet Hegel eine Definition der Persönlichkeit, der Snellmans Persönlichkeitsbegriff meiner Ansicht nach wichtige Anregungen verdankte. Möglicherweise überzeugten ihn gerade Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* in ihrer Gesamtheit von der Bedeutsamkeit der Persönlichkeitsthematik. Hegel bestimmt zum Beispiel die ganze vorchristliche Religionsgeschichte als einen Personifikationsprozess.⁵⁸ Das Werk enthält auch andere Ideen, die sich im Hinblick auf die *Idee der Persönlichkeit* als recht interessant erweisen. So ist z.B. die Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins auf der Stufe der Naturreligion gleichbedeutend mit der Entwicklung des Göttlichen.⁵⁹ Es ist auch möglich, einen Analogieschluss zwischen der dreiteiligen Philosophie der Religion und der Philosophie des subjektiven Geistes zu ziehen.⁶⁰

1.2. Der Begriff des Geistes

Die systematische Entfaltung der Persönlichkeit beginnt in der *Idee der Persönlichkeit* mit der Darstellung des Begriffs des Geistes. Snellman stellt dann das Werden des Geistes dar, was das Hervorgehen der Bestimmtheit bedeutet. Danach folgt der Prozess der Bestimmung des Geistes. Das Anfangskapitel Snellmans hat ein direktes Vorbild bei

⁵⁶ WLI, W5, S. 44.

⁵⁷ *Philosophie der Religion II*, W17, S. 221–240.

⁵⁸ Wagner 1971: S. 212.

⁵⁹ Wagner 1971: S. 208, 211.

⁶⁰ Fetscher 1970: S. 230. Vgl. Drüe 1976: S. 57.

Hegel: die *Enzyklopädie* enthält ein Kapitel mit dem Titel "Begriff des Geistes".⁶¹ Der Begriff des Geistes bildet auch den Ausgangspunkt von Snellmans *Lehrbuch der Psychologie* und seiner Vorlesungen im Jahre 1843.⁶²

Obschon der Begriff des Geistes das wichtigste Element der Philosophie Hegels ist, findet sich bei Hegel nirgendwo eine endgültige Bestimmung des Begriffs.⁶³ Die wichtigsten Formulierungen von Hegel finden sich in der *Enzyklopädie*.⁶⁴ Inwood unterscheidet neun Arten des Begriffsgebrauchs bei Hegel, die die Stufen der Entwicklung des Geistes darstellen.⁶⁵

Hinsichtlich der ontologischen Seite der Darstellung Snellmans (Kap. A.3.) ist folgende Feststellung essenziell: der Geist ist wesentlich Tätigkeit. Der Geist gleicht immer einem tätigen Geist und nicht einem Ding: der Begriff des Geistes ist – um Jaeschkes Terminologie zu verwenden – ein nicht-metaphysischer Begriff.⁶⁶ Nach Drüe sind "[...] die Person und ihre Aktivitäten [...] eines und dasselbe".⁶⁷ In seiner Psychologie versteht Hegel dementsprechend

"[...] die Geist-Seele des Menschen als etwas sich dialektisch Entwickelndes, seinem Wesen nach in dieser Bewegung Befindliches [...], während für die übliche Betrachtung die Seele zu einem "Ding" wird, das man zerfasern und untersuchen, wie einen toten, mechanischen "Gegenstand" behandeln kann".⁶⁸

Der persönliche Geist kann nur durch Vermittlung erreicht werden, und Vermittlung bedeutet einen gegenseitigen Prozess, der aber nicht zur Verallgemeinerung oder zur Passivität führt, sondern zur Genese des wahren Personseins. Die Vermittlung bedeutet auch kein direktes oder harmloses Hervorgehen, und demgemäß beschreibt Hegel dieselbe als Kampf.⁶⁹ Das Ziel der Vermittlung ist also eine solche Persönlichkeit, die nicht nur die zufällige Verschiedenheit zwischen Individuen vorstellt. Die Tragweite der eigenen Tat des Menschen war philosophisch und politisch wichtig für die Linkshegelianer.

⁶¹ *EnzIII*, *W10*, S. 17–32 (§381–§384).

⁶² *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 146/*KT1* S. 381; *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 610/*KT5* S. 309 (§11).

⁶³ Oittinen 2012: S. 48.

⁶⁴ "In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebensowohl als das Subjekt der Begriff ist." *EnzIII*, *W10*, S. 17 (§381).

⁶⁵ Inwood 1992: S. 275–276.

⁶⁶ Jaeschke 2011: S. 11.

⁶⁷ Drüe 1976: S. 94; Yerkes (1978: S. 74) stellt seinerseits fest, dass die denkende und tätige Natur des Menschen sich letztendlich zusammenschließen.

⁶⁸ Fetscher 1970: S. 91. "Der Geist ist nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Tätigkeit, das Negieren oder die Idealität aller festen Verstandesbestimmungen, – nicht abstrakt einfach, sondern in seiner Einfachheit zugleich ein Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden [...]" – so Hegel in *Enzyklopädie* (*EnzIII*, *W10*, S. 12 (§378 Z)).

⁶⁹ *Philosophie der Geschichte*, *W12*, S. 76.

Der Geist ist immer als eine Einheit zu verstehen – das ist neben dem tätigen Wesen ein weiteres wesentliches Merkmal des Geistes bei Hegel und Snellman.⁷⁰ Dieser Punkt wird lediglich in diesem Teil mehrmals unterstrichen und erläutert.

Aufgrund der oben angeführten Punkte kann die ganze Philosophie des subjektiven Geistes als ein Weg verstanden werden, der (genauer gesagt) die Selbstbewegung "eines rationalen Tieres" zur Geistperson beschreibt.⁷¹ Wodurch wird diese Entwicklung aber eigentlich in Gang gesetzt? Die einfache Antwort lautet: durch das Leben. Der Kern des Lebens ist Widerspruch, der die eigentliche Dynamik des Daseins – der Natur, der Menschen, der Gesellschaft – ist. Am Beginn des Wegs der Philosophie des subjektiven Geistes steht der Widerspruch zwischen tierischem und rationalem Charakter des Menschen. Snellman macht das Leben in der *Idee der Persönlichkeit* nicht systematisch zum Thema; in *Particula Tertia* und in seinen frühen Vorlesungen erwähnt er das Sujet kurz.⁷²

Im Hinblick auf die systematische Ausbildung der Idee der Persönlichkeit hat die Philosophie des subjektiven Geistes einen Vorteil: Gegenstand dieses Teils der Philosophie des Geistes ist die eng gefasste Bestimmung des Geistes. Aus Snellmans Sicht erweist sich dieser Punkt als sehr wichtig: er will den Begriff des Geistes und die Entwicklung desselben als solche betrachten.⁷³ Die Philosophie des subjektiven Geistes gliedert sich bei Hegel in drei Teile, die den Geist "an sich", "für sich" und "an und für sich" darstellen. Aus Snellmans Sicht erweist sich der letzte Teil – die Psychologie, die den Geist als den "[...] sich in sich bestimmende[n] Geist, als Subjekt für sich [...]" behandelt – als der interessanteste.⁷⁴ Die zwei vorangehenden Teile – die Anthropologie, die den Geist als Seele betrachtet, und die Phänomenologie, deren Gegenstand der Geist als Bewusstsein ist – stellen nur den Weg zum Begriff des Geistes dar.⁷⁵ Im Vergleich zu Michelets Behandlung der Person akzentuiert Snellman genau den Wegcharakter der zwei ersten Teile der Philosophie des subjektiven Geistes.⁷⁶ Der Wegcharakter prägt auch Snellmans *Lehrbuch der Psychologie*.

Hegels Psychologie schließt vorwiegend die heutige Erkenntnistheorie ein. Obschon die zwei ersten Teile der Psychologie dasselbe Ziel – die Überwindung

⁷⁰ *Vorlesungen 1843*, SAI S. 626/KT5 S. 331 (§39); Wandschneider & Höhle 1983: S. 181. Fieandt weist darauf hin, dass der Einheitscharakter des Geistes den Grundstein der Psychologie Snellmans bildet. Fieandt 1974: S. 84.

⁷¹ Fetscher 1970: S. 250.

⁷² *Particula Tertia*, SAI S. 564/KT1 S. 172–173; *Vorlesungen 1835–37*, SAI S. 602–603/KT1 S. 329–331.

⁷³ *IP*, G a, SAI S. 218/KT3 S. 83.

⁷⁴ *EnzIII*, W10, S. 38 (§387).

⁷⁵ *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 162–163/KT1 S. 399 (§22).

⁷⁶ Fieandt 1974: S. 48.

der Subjekt-Objekt-Unterscheidung im Denken – haben, unterscheiden sich die zwei Felder sich deutlich voneinander.⁷⁷ Der erste Teil untersucht den theoretischen Geist, während der zweite Teil sich mit der Praxis beschäftigt. Hegel schließt die Psychologie mit der Betrachtung des freien Geistes ab. Der erste Teil des nächsten Teils der Philosophie des Geistes oder die Philosophie des objektiven Geistes stellt dann das "[...] *Da-sein des freien Willens* [...]" dar.⁷⁸

Wie oben angeführt, enthält Hegels Psychologie Themen, die nicht zur heutigen Psychologie zählen. Hegels Philosophie des subjektiven Geistes hat das psychische Leben des Individuums zum Thema. Dennoch enthält die enzyklopädische Erörterung des Themas nicht die Gesamtheit der Psychologie Hegels.⁷⁹ Ein Grund dafür ist das Missverhältnis zwischen der *Enzyklopädie* und der *Phänomenologie*: die *Phänomenologie* entfaltet die Genese des Geistes, die auch psychisch ist, und die doch dem System – Psychologie inklusive – vorangeht.⁸⁰

Die Bedeutung des Terminus "Psychologie" bei Snellman weicht von der bei Hegel ab, denn Hegels Begriff der Psychologie umfasst nur den dritten Teil der Philosophie des subjektiven Geistes, wohingegen bei Snellman die Psychologie stellenweise auf die Gesamtheit der Philosophie des subjektiven Geistes hindeutet. Die Abweichung in der Terminologie, die sowohl in Snellmans Frühwerken als auch in seinen Vorlesungen aus der Professorenzeit präsent ist, hat ihren Ursprung teilweise im geschichtlichen Kontext, aber sie lenkt die Aufmerksamkeit auch auf die Ziele der Persönlichkeitsphilosophie.⁸¹ Die Immanenz des Geistes bildet die Basis für Snellmans Persönlichkeitstheorie, und diese Immanenz ist durch die höheren intellektuellen Fähigkeiten des Menschen nachweisbar. Snellmans Sprachgebrauch ist jedoch keineswegs singulär: die Verwendung des Begriffs Psychologie statt des Begriffs der Philosophie des Geistes war unter Hegel-Kommentatoren – u.a. Rosenkranz und Reiff – keine Ausnahme.⁸² Hegel hatte den Titel "Psychologie" erst in der zweiten Edition der *Enzyklopädie*

⁷⁷ Magee 2010: S. 190.

⁷⁸ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 80 (§29); *Rechtslehrbuch*, SAI S. 93/KT2 S. 392 (§IV).

⁷⁹ Drüe 1976: S. 21, 74. U.a. die Naturphilosophie umfasst Material, das für die Untersuchung der psychischen Faktoren wesentlich ist. Väyrynen 2011: S. 36–37.

⁸⁰ Drüe 1976: S. 48.

⁸¹ JVS vermutet im *Lehrbuch der Psychologie*, dass der Werktitel "Die Philosophie des subjektiven Geistes" erschreckend wäre. Er erwähnt auch einige schwedische Lehrbücher, deren Titel das Wort "Psychologie" enthalten, und, die er mit seinem Werk zu übertreffen versucht. *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 143–144/KT1 S. 377–378.

⁸² Fiendt 1974: S. 11. Wenn "Psychologie" auf die Gesamtheit der Philosophie des subjektiven Geistes hinweist, wird manchmal der letzte Teil derselben "Pneumatologie" genannt.

gebraucht, während er in der ersten Edition derselben noch den Titel "Der Geist" verwendete.

Die Abschnitte von Hegels Geistesphilosophie behandeln den Begriff des Geistes, die Realität des Geistes und die Einheit von Begriff und Realität.⁸³ Dass Snellman die Ausbildung der Idee der Persönlichkeit vorlegen will, deutet schon darauf hin, dass er sich nicht auf den Aspekt des Begriffs oder auf die Philosophie des subjektiven Geistes beschränken wird.⁸⁴ Mit dem Begriff der Idee meint Hegel den Begriff, der völlig aktualisiert und wahr ist.⁸⁵ Einige Bedeutungen des Begriffs stehen der Wirklichkeit gegenüber, während die Idee niemals im Kontrast zur Wirklichkeit steht. Die Idee ist also keineswegs ideell bei Hegel: es ist die Einheit von Begriff und Objekt.⁸⁶ Eigentlich ist der Begriff schon die sich selbst denkende Einheit von Gegenstand und Denken, aber die Idee ist eine höhere Gestalt derselben. Im Hinblick auf die Zielsetzung der Persönlichkeitsphilosophie ist es also nicht verwunderlich, dass Snellman die spekulative Entwicklung bis hin zur Idee darstellt: es ist ja gerade das Ziel, die Persönlichkeit als die höchste Bestimmung des Geistes aufzuweisen. Wie oben angeführt, stellen Hegels Werke – u.a. die *Rechtsphilosophie* – oft die Entwicklung des Begriffs zur Idee dar. Vom Standpunkt der Logik aus bedeutet die Idee genau die höchste Stufe der Entwicklung. Hegels Idee enthält eigentlich die Ganzheit der Logik – eine Eigenschaft, die aus Snellmans Sicht von Wichtigkeit ist.⁸⁷

Für unsere Untersuchung des Geistes ist die wichtigste Frage nun, ob der Hinweis auf die Seite der Realität des Geistes nur eine erklärende Funktion hat – mit anderen Worten: ob Snellmans Bestimmung des subjektiven Geistes von der bei Hegel abweicht. Nimmt man die Antwort von Manninen, so hat der Geist bei Snellman überhaupt Eigenschaften, die bei Hegel nur Eigenschaften des absoluten Geistes sind.⁸⁸ Nach Ansicht von Manninen beweist dieser Punkt den Einfluss von Schelling und Böhme auf Snellman. Ob diese Auslegung berechtigt ist und ob Snellmans Geistesbegriff sich mit Hegels Geistesbegriff deckt, wird vor allem im fünften oder E-Teil diskutiert. Aber schon ein Blick auf den Anfang seiner Spekulation macht deutlich, dass er zumindest andere Aspekte des Geistes betont als Hegel. Es ist hier besonders wichtig,

⁸³ Inwood 1992: S. 275.

⁸⁴ Vgl. *Vorlesungen 1856–63*, SAVII S. 684/KT14 S. 58.

⁸⁵ *EnzI*, W8, S. 367–369 (§213); *Vorlesungen 1856–63*, SAIX S. 670/KT16 S. 281. Der Titel vom I.H. Fichtes Werk von 1834 enthält auch den Terminus "die Idee der Persönlichkeit". Die Bedeutung dieses Terminus gleicht im Allgemeinen der von Hegels Logik. Herrmann 1928: S. 38.

⁸⁶ Inwood 1992: S. 59; Marmasse 2011: S. 155.

⁸⁷ Wandschneider 2012: S. 76.

⁸⁸ Manninen 1992d: S. 682 (*SAII*).

hier von Aspekten zu sprechen, weil der Begriff des Geistes immer als ein Einheitsbegriff zu verstehen ist. Genau dieser Begriff ermöglicht das Erfassen des Objektiven und des Subjektiven als einer Einheit. Auch in Bezug auf die Teile der Philosophie des subjektiven Geistes ist der Einheitscharakter zu betonen: die Teile beschreiben keine gegensätzlichen Elemente des Menschen.⁸⁹

Der beachtenswerte Unterschied zwischen Hegel und Snellman folgt daraus, dass die auf der Psychologie basierende Argumentation bei Snellman nicht den Vorrang hat. Snellmans Stärke liegt in der Logik; in Anbetracht der *Idee der Persönlichkeit* stellt er fest,

"[...] dass die Stärke des Beweises, für die folgende Entwicklung, hauptsächlich in der Auseinandersetzung der hieher gehörigen logischen Kategorien, weniger in dem sonstigen historischen und psychologischen Apparate zu suchen ist".⁹⁰

Snellman argumentiert also im Rahmen der Philosophie des subjektiven Geistes mit Hilfe der Logik. Dass Snellman sich um eine solche Lösung bemüht, ist nicht überraschend. Die Verbundenheit der Logik mit der Psychologie prägt seine früheren Schriften, und in der *Idee der Persönlichkeit* wiederholt er eigentlich nur seine früheren Argumente.⁹¹ Die Gliederung unserer spekulativen Entwicklung in zwei Bereiche – den "erkenntnistheoretischen" oder "epistemologischen" und den "ontologischen" – findet ihre Rechtfertigung darin, dass die logische Argumentation vor allem den ontologischen Bereich prägt. Dieser Bereich umfasst die Begriffe und deren Bestimmungen.⁹²

Wenn ich hier davon spreche, dass Snellman "mit Hilfe der Logik" argumentiert, so ist das nicht so zu verstehen, dass die Logik eine Methode wäre, die auf den Geist angewendet wird, weil Hegels Logik Ontologie und Metaphysik zugleich ist. Snellmans Hinweise auf die Logik bedeuten vielmehr die Akzentuierung der logischen Natur des Geistes.⁹³ Man kann die gemeinsame dreifache Struktur der menschlichen

⁸⁹ Fetscher 1970: S. 28.

⁹⁰ *IP*, E, *SAII* S. 215/*KT3* S. 80.

⁹¹ Z.B. in *Versuch einer Darstellung der Logik* (*SAI* S. 74/*KT1* S. 253) stellt JVS fest, dass Logik die Lehre vom persönlichen Gedanken ist. S. a. *Dissertation 1835*, *SAI* S. 38–39/*KT1* S. 150 (§5); *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 22, 40–41/*KT2* S. 320 (§II Bem.), 338–339 (§31 Bem. 2.); *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 170/*KT1* S. 407 (§37).

⁹² Es darf an dieser Stelle ebenfalls nicht übersehen werden, dass diese Bereiche bei JVS miteinander verbunden sind. Z.B. im Bereich der Subjektivität wird Bewusstsein zum Moment des Begriffs der Subjektivität. *IP*, S b 2, *SAII* S. 237–238, 241–242/*KT3* S. 105, 109.

⁹³ "Diese *logische* Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt, zum Bewußtsein zu bringen, dies ist die Aufgabe [der Logik]." – so Hegel (*WLI*, *W5*, S. 27). Die tragende Rolle der Logik ist eine Ähnlichkeit zwischen Hegels Rechtsphilosophie und Snellmans Persönlichkeitsphilosophie, auch die erstgenannte folgt dem Modell der Logik. *Rechtsphilosophie*, *W7*, S. 84 (§31). Auch im Bereich der Rechtsphilosophie wird die Methode der Entwicklung aus der Logik übernommen, was aber nicht bedeutet, dass die Kategorien der Logik einfach angewandt werden, sondern dass in den rechtsphilosophischen Begriffen und Rela-

und der göttlichen Persönlichkeit bei Hegel keineswegs als bloße Reflektion des logischen Begriffs interpretieren.⁹⁴ Hegel bestreitet auch, dass die Logik die psychischen Phänomene aufgreift, weil diese nicht Gegenstände der Logik sein können. Hegels Logik hat ja unter anderem die Aufgabe, die Theorie der allgemeinen Subjektivität darzustellen, aber diese Subjektivität ist Subjektivität im logischen Sinne.⁹⁵

Im Hinblick auf die Erforschung der Hegel-Deutung Snellmans wird diese Spannung zwischen Logik und Psychologie sich als sehr wichtig erweisen. Reiff äußert in seiner Rezension der *Idee der Persönlichkeit* beiläufig, dass Snellman den logischen und den psychologischen Bereich unzulässig vermischt.⁹⁶ Daran ist möglicherweise etwas Wahres. Wenn es so ist, vertritt Snellman einen deutlich anderen Standpunkt als Rosenkranz, der besonders hervorhebt, dass jede Wissenschaft eine eigene Methode habe.⁹⁷ Leider begründet Reiff seine Behauptung nicht weiter. Wir kehren zur Behauptung Reiffs im Kapitel E.1.4. zurück.

Hegels Begriff des Geistes gründet sich also auf seine Logik. Snellmans Betonung der Logik hat aber auch zwei andere Bedeutungen. Erstens (1) hat die Betonung der Logik eine tiefere philosophische Bedeutung. Nach Ansicht von Snellman

"[...] ist die Logik, im *Hegel'schen* Sinne, die wahrhafte Definition der Persönlichkeit; denn die absolute Idee ist nichts Anderes als die Idee des persönlichen Geistes im Elemente des reinen Gedankens".⁹⁸

Snellman stellt also fest, dass die Persönlichkeit durch die Logik aufzufassen sei. Die in diesem Zitat erwähnte absolute Idee beendet den letzten Teil der Logik Hegels, die Begriffslogik. Das Zusammenfallen der Persönlichkeit mit der Begriffslogik beschreibt Hegel in der *Rechtsphilosophie* kurzgefasst:

"Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben, und der Begriff ist nur mit dieser Bestimmung *Idee*, Wahrheit."⁹⁹

Weil Hegel selbst die Beziehung zwischen absoluter und persönlicher Idee nur beiläufig ausspricht, kann Snellmans explizite Definition dieser Beziehung als Beispiel für den Aspekt-A.1. gedeutet werden. Ebenso wichtig ist für Snellman aber die Verbundenheit zwischen Logik und Psychologie: die Kategorien der Logik bestimmen auch den ver-

tionen logische Begriffe und Relationen enthalten sind. Siep 2005: S. 14. Hegel stellt fest, dass die geistigen Tätigkeiten in den Bereichen des Staates und der Sittlichkeit positiven Einfluss auf das tiefere Verständnis der Logik gehabt haben. *EnzI*, W8, S. 71 (§19 Z3).

⁹⁴ Bubbio 2014: S. 148.

⁹⁵ Düsing 1979: S. 208–209.

⁹⁶ Reiff 1842: S. 589.

⁹⁷ *Psychologie*, S. XVII (Vorrede zur ersten Auflage).

⁹⁸ *IP*, E, *SAII* S. 215–216/KT3 S. 80.

⁹⁹ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 445 (§279).

nünftigen Menschen.¹⁰⁰ Die zwei Aspekte bilden die Grundstruktur der Argumentation Snellmans: danach steht die Vernunft keineswegs außer dem Individuum, aber gleichwohl ist die Vernunft genau das Ewige oder das Unveränderliche.¹⁰¹

Offensichtlich nimmt Snellman eine Gleichsetzung zwischen der gesamten Logik und der gesamten Philosophie des subjektiven Geistes vor. Denn der Entfaltung der dreiteiligen Logik (Sein, Wesen, Begriff) scheint die Entfaltung der dreiteiligen Philosophie des subjektiven Geistes (Individualität, Subjektivität, Persönlichkeit) zu folgen. So erörtert Snellman z.B. die Reflexion, die zu den Themen der Wesenslogik gehört, im Bereich der Subjektivität.¹⁰² An dieser Stelle kann die genaue Bedeutung dieser Korrelation nicht bestimmt werden. Einleitend weise ich nur darauf hin, dass die Möglichkeit, Psychologie und Logik gleichzusetzen, von anderen Hegel-Kommentatoren und von Hegel selbst bemerkt worden ist.¹⁰³

Zweitens (2) ist der Gedanke, dass die Persönlichkeits-Problematik ihre Lösung in der Logik findet, auch historisch bedeutsam gewesen. Nach Ansicht von Snellman sahen einige Hegelianer gerade in der logischen Persönlichkeit eine Manifestation des Zusammenhangs von Hegels Philosophie und der Persönlichkeit, aber sie verwechselten die logische Persönlichkeit mit verschiedenen Bedeutungen der Subjektivität bei Hegel und gewöhnlichen Bedeutungen der Subjektivität.¹⁰⁴ Snellman versucht, im Bereich der Geistesphilosophie einen Begriff der Persönlichkeit zu formulieren, der sich auf die logische Persönlichkeit gründet. Neben der Struktur des Ichs würde dieser Begriff auch die Struktur des dreieinigen christlichen Gottes abbilden.¹⁰⁵ Ein Grundgedanke der *Idee der Persönlichkeit* ist die Unhaltbarkeit der Idee einer zweifachen Persönlichkeit, d.h. der Trennung zwischen der menschlichen und der göttlichen Persönlichkeit.

Snellmans These der Verbundenheit von Logik und Psychologie wird im Laufe der Untersuchung sowohl wiederholt als auch erweitert. Schon hier ist es aber sinnvoll zu zeigen, dass Snellman hier eine problematische Stelle von Hegels Gedankengebäude berührt. Logik ist reine philosophische Wissenschaft, wohingegen alle anderen enzyklopädischen Wissenschaften besondere und konkrete philosophische Wis-

¹⁰⁰ *IP*, S b 3, *SAII* S. 251/*KT3* S. 119–120; *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 22, 24/*KT2* S. 319 (§II), 321 (§I Bem.).

¹⁰¹ *IP*, E, *SAII* S. 216/*KT3* S. 80.

¹⁰² S. z.B. *IP*, S b, *SAII* S. 237–238/*KT3* S. 105.

¹⁰³ Düsing 1979: S. 202, 208; *WLII*, *W6*, S. 256.

¹⁰⁴ *IP*, S c, *SAII* S. 260–261/*KT3* S. 130–131.

¹⁰⁵ Die Diskussion über das Verhältnis zwischen Dreieinigkeit und Ich bei Hegel dauert bis heute an. Bubbio 2014: S. 143–144.

senschaften sind.¹⁰⁶ Die Philosophie des Geistes unterscheidet sich von der Logik darin, dass sie konkreter ist. Diesbezüglich konzidierte Hegel, dass Logik für den Lernenden leichter sei.¹⁰⁷ Die Philosophie des subjektiven Geistes ist keine gesonderte Disziplin, sondern hat ihren wahren Grund in der reinen Wissenschaft,¹⁰⁸ was besagt, dass die Notwendigkeit ihres Inhalts durch Logik aufgewiesen werden kann. Snellman interpretiert seinerseits die Logik schon in seinen Frühwerken als eine normative Disziplin.¹⁰⁹ Im Prinzip erscheint es aber sehr problematisch, dass die Notwendigkeit der Inhalt der besonderen Wissenschaften vorangehenden – rein begrifflichen – Disziplin ist. Obschon Hegel sich bekanntlich gegen die empirische Psychologie seiner Zeit positionierte,¹¹⁰ versuchte er, die empirische Psychologie mit seinem eigenen Standpunkt in Verbindung zu bringen. Hegels Psychologie richtet sich nicht gegen die Empirie, sondern hat eine Erhöhung der empirischen Erklärungsweise zum Ziel.

Aus der Beziehung zwischen Logik und Realität ergibt sich die Frage, ob die Entfaltung der Logik und die Entfaltung der Realität einander entsprechen. Diese Frage ist schon seit Hegels Zeit von den Kommentatoren intensiv diskutiert worden. Im Laufe der Untersuchung wird deutlich, dass Snellman die Schwächen in der Bestimmung dieses Verhältnisses bei Hegel erkennt. Dafür ist gerade die logische Argumentation im psychologischen Bereich ein deutliches Beispiel. Schon in seinen früheren Werken – unter anderen *Versuch einer Darstellung der Logik* – hatte Snellman die Philosophie des subjektiven Geistes und die Psychologie insbesondere als eine Einleitung zur Logik dargestellt. In dieser Einleitung spielt gerade die Bestimmung der Beziehung zwischen den logischen Kategorien und dem Denken die wichtigste Rolle, was letztlich die Bestimmung der Beziehung zwischen der Idee und ihrer Realisierung bedeutet. Die logische Idee ist ewig, bedarf aber der Zeitlichkeit zur Realisierung ihrer selbst

Die problematische Trennung zwischen Methode und System bei Hegel bildete dennoch eine Argumentationsstrategie unter den Hegelianern (Kap. B.1.2.). Michelet u.a. hob diese Trennung hervor. Seiner Ansicht nach ist die wahrhafte Methode das wichtigste Resultat der Philosophie Hegels.¹¹¹ Die Rechtshegelianer dagegen akzentuierten die Bedeutung des Systems. Snellman steht in dieser Frage klar im Lager von

¹⁰⁶ *WLII*, W6, S. 265; Düsing 1979: S. 208–209; Stederoth 2001: S. 59–61. Die Reinheit der Logik bedeutet nicht, dass sie ortlos, isoliert oder beziehungslos wäre. S. Puntel 1973: S. 129–130.

¹⁰⁷ "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien. Privatgutachten für Immanuel Niethammer (1812)", *W4*, S. 405.

¹⁰⁸ *WLII*, W6, S. 267–268.

¹⁰⁹ Patoluoto 1984: S. 132, 136.

¹¹⁰ Vgl. Snellmans Standpunkt im *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 146/*KTI* S. 381.

¹¹¹ Michelet 1838: S. 604.

Michelet. Andererseits lässt sich die Betonung der Methode ebenso als ein Anzeichen für die Verwandtschaft zwischen Snellman und dem Linkshegelianismus interpretieren.¹¹²

Die problematische Beziehung zwischen der Logik und den anderen Teilen des Systems prägt auch die Philosophie der Religion. Bekanntlich ist Hegels Logik die Darstellung Gottes, "[...] *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*".¹¹³ Die Philosophie der Religion enthält dann über die logische Bestimmung Gottes hinaus aber auch mehr, weil "[...] sie [...] die in geschichtlichen Erscheinungen sich manifestierenden logischen Bestimmungen Gottes" betrachtet.¹¹⁴ Logik bildet also eine Voraussetzung für die Geschichte der Religion.¹¹⁵ Im Hinblick auf unsere Untersuchung hat diese Auffassung von Religionsgeschichte eine bemerkenswerte Folge: weil die Geschichte der Religion ausdrücklich als ein Personifikationsprozess fassbar ist, muss in dieser Geschichte auch eine logische Persönlichkeit irgendwie vorhanden sein. Die Frage liegt nahe, ob Hegel letztendlich nachweisen kann, dass das Logische in der Religionsgeschichte zu finden ist. Im Hinblick auf diese Frage erweist sich Snellmans Projekt, die Persönlichkeit genauer zu bestimmen, als ein begründetes und sinnvolles Projekt.

Die sogenannte Anfangsproblematik gehört zu den Kernproblemen, deren Lösung Hegel in seiner Philosophie zum Ziel hat. Hegels Lösung unterscheidet sich deutlich von der üblichen Weise der Problembehandlung, beispielsweise von der Reinholds. Kein einzelner Satz könne – so Hegel – als Lösung für die Anfangsproblematik dienen, das Problem sei vielmehr nur durch die Gesamtheit des Systems lösbar. Dass der Anfang der Spekulation gerechtfertigt ist, wird also erst evident, wenn das System vollendet ist. Hegels Lösung gründet sich wesentlich auf den Begriff des Geistes, den er in der *Phänomenologie* darstellt, die nichts anderes als das Werden des Geistes darlegt.¹¹⁶ Die Logik als erster Teil des Systems beginnt zwar mit dem reinen Wissen, dennoch ist der Anfang der Logik schon vermittelt, denn er ist das Ergebnis der *Phänomenologie*.

Snellman schließt sich Hegels Lösung für das Anfangsproblem an. Er stellt fest, dass sein anfänglicher Begriff des Geistes "[...] den Ausgangspunkt der Psychologie ausmacht", und, dass "[...] die Nothwendigkeit des Seyns des Geistes über-

¹¹² Väyrynen 2007: S. 57–58.

¹¹³ *WLI*, *W5*, S. 44.

¹¹⁴ Wagner 1971: S. 204.

¹¹⁵ Logik und Natur sind die zwei Voraussetzungen des Geistes überhaupt. *EnzIII*, *W10*, S. 18 (§381).

¹¹⁶ *PhG*, *W3*, S. 324.

haupt, [...] nur im Systeme der Philosophie dargethan werden [...] kann.¹¹⁷ Snellman hatte diese Argumentation schon im *Lehrbuch der Psychologie* angeführt.¹¹⁸

Die anfängliche Stellung des Geistes liefert auch die Erklärung dafür, warum die Fragestellungen der nachkantischen Erkenntnistheorie in Snellmans Persönlichkeitsphilosophie vorwiegend außer Acht gelassen werden. Für Hegel stellt der Geist die Lösung der erkenntnistheoretischen Problematik Kants dar, die sich auf die Subjekt-Objekt-Trennung zentriert.¹¹⁹ Diese Trennung ist in dem Begriff des Geistes nach Ansicht von Snellman "[...] ebensosehr vorhanden, als [sie – L.K.] zugleich aufgehoben ist, weil das Wissende und Gewusste Eins sind".¹²⁰

Die Schwierigkeiten bei der Lösung der Anfangsproblematik bei Hegel ergeben sich aus einem gewissen Missverhältnis zwischen *Enzyklopädie* und *Phänomenologie*. Zum Zeitpunkte des Erscheinens der *Phänomenologie* dachte Hegel noch, dass die Phänomenologie eine Einführung in das System darstellen sollte.¹²¹ In der ersten Edition der *Enzyklopädie* (1817) hat die Phänomenologie diese Funktion aber nicht, sie bildet vielmehr einen kleinen Teil der Philosophie des subjektiven Geistes. Hegel hat die Frage, ob der Phänomenologie im System eine einführende Funktion zukommen sollte, niemals abschließend beantwortet.

Im *Versuch einer Darstellung der Logik* stellt Snellman die Phänomenologie – in drastisch gekürzter Form – als eine Einleitung zur Logik dar.¹²² In der *Idee der Persönlichkeit* wird die einführende Rolle der Phänomenologie nur indirekt deutlich: sie erhält ihren Platz in der Philosophie des subjektiven Geistes. Michelet, der seine Übereinstimmung mit Snellman immer wieder betont, ignoriert die Phänomenologie in seinem Werk zur Philosophie des subjektiven Geistes.¹²³

In der *Idee der Persönlichkeit* spricht Snellman am Anfang der Spekulation vom abstrakten Begriff des Geistes. Das ist wesentlich im Hinblick auf die An-

¹¹⁷ IP, G, *SAI* S. 216/KT3 S. 81; *Vorlesungen 1856–63*, *SAIX* S. 663–664/KT16 S. 274–275. JVS verwendet hier – wie bei ihm üblich (s. oben, in diesem Kapitel) – Psychologie als Synonym für Philosophie des subjektiven Geistes.

¹¹⁸ *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 147–148/KT1 S. 383 (§1 Bem.). S. a. *Vorlesungen 1835–37*, *SAI* S. 609/KT1 S. 337–338.

¹¹⁹ Aus Hegels Sicht erweist sich Kants kritisches Projekt überhaupt nicht als besonders interessant: Hegels Motive unterscheiden sich vorwiegend von denen Kants.

¹²⁰ IP, G b, *SAI* S. 219/KT3 S. 84.

¹²¹ Fulda 2008: S. 26–27; Puntel 1973: S. 29–31; Düsing (1993: S. 117–118) expliziert die Notwendigkeit einer Einleitung treffend.

¹²² Es ist wohl möglich, dass Gablers *Kritik des Bewusstseins* Snellmans Auffassung der Phänomenologie beeinflusste (Kap. B.2.1.3.). In seinem Kommentar zur Dissertation Reins ("Snellmans Gutachten über Bolins und Reins Dissertationen", *SAXII* S. 719–720/KT22 S. 434) äußert JVS beiläufig, dass die *PhG* seiner Ansicht nach eine Vorarbeit zum System sei, aber auch die Grundzüge desselben umfasse.

¹²³ *Anthropologie und Psychologie*, S. V. Vgl. Snellmans Standpunkt als Professor (Kap. D.1.).

fangsproblematik, denn streng genommen ist der abstrakte Begriff des Geistes der einzige mögliche Anfang.¹²⁴ Der Begriff des Geistes sei eigentlich die gemeinsame Voraussetzung für alles vernünftige Erkennen – so Snellman.¹²⁵ Weil er eine Untersuchung durchführen will, muss er aber mit dem abstrakten Begriff anfangen und dann der eigenen Entwicklung des Begriffs folgen. Als Anfangspunkt ist der Geist etwas Gegebenes und Abstraktes: das Aufweisen der Notwendigkeit des Begriffs des Geistes an sich ist nur im System möglich. Snellmans Rede von der Abstraktheit des Geistes ist gewissermaßen irreführend, weil die Abstraktheit des Geistes nicht bedeutet, dass der Geist irgendwie ideell ist, weil er immer konkret ist. Eigentlich ist uns das Denken des reinen Seins des Geistes nicht möglich, sondern der Geist kann von uns immer nur gewusst werden "[...] als ein Etwas, das da ist [...]".¹²⁶ Dass Snellmans Argumentation sich verstärkt auf die Logik bezieht, erzeugt eine gewisse Spannung, weil Logik reine Innerlichkeit ohne Konkretisierung ist. Geist wird aber Geist genau durch die Assimilation seines Anderen oder seines Äußeren, das die Natur ist. Diesen Vorgang werden wir im nächsten Unterkapitel erörtern.

Bei Snellman und Hegel deutet die Entwicklung des Begriffs auf die Erreichung der Bestimmtheit hin. Auch der abstrakte Begriff hat eine Bestimmtheit, aber, weil der Begriff unmittelbar ist, verschwindet diese Bestimmtheit. Diese Unmittelbarkeit ist aber wesentlich anfänglich: sie ermöglicht die weiteren Schritte.¹²⁷ Dass der Begriff des Geistes am Anfang ein abstrakter Begriff ist, bedeutet, dass er ausspricht, was der Geist sein soll – so Snellman.¹²⁸ Die Entwicklung des Begriffs zeigt danach, dass der Geist wirklich ist, was er sein soll.¹²⁹ Mit Marmasse kann man also sagen, dass die Voraussetzung der Tätigkeit des Geistes – also der Tätigkeit "[...] eines Individuums, das anfänglich nur unmittelbar geistig ist und danach strebt, sich als wirklich geistig zu setzen" – der Anfang ist, der nichts anderes als der Anfang des Geistes ist.¹³⁰ Nach Snellman macht das Wissen des Geistes von sich als seiendem schon das Sein des Geis-

¹²⁴ *IP*, G a, *SAII* S. 218/KT3 S. 83. Vgl. *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 25/KT2 S. 322 (§4 Bem.).

¹²⁵ *IP*, G a, *SAII* S. 219/KT3 S. 84. Ungeachtet dessen, dass der Geist als bestimmter Begriff den notwendigen Anfang ausmacht, erfordert das Begreifen einer Sache die Voraussetzung des Begriffs der Sache – so JVS (*IP*, G a, *SAII* S. 219/KT3 S. 83). Snellmans Auffassung stimmt mit Hegels Auffassung in *WL* überein: *WLI*, *W5*, S. 26–27. Dieser Punkt ist ebenfalls verständlich dadurch, dass Denken bei Hegel wesentlich "bestimmtes Denken" heißt. Wandschneider & Hösle 1983: S. 188.

¹²⁶ *IP*, G b, *SAII* S. 219/KT3 S. 84.

¹²⁷ Kuzmin 2011: S. 70.

¹²⁸ *IP*, G, *SAII* S. 217/KT3 S. 81; *Vorlesungen 1856–63*, *SAVII* S. 690/KT14 S. 66. Göschel bestimmt das Sollen des Geistes durch die Schöpfung Gottes: anfänglicher Geist ist geschaffen, Geist zu sein. *Beweise*, S. 111–112.

¹²⁹ Der Geist ist am Ende der Entfaltung das, was er seinem Begriff nach ist. *EnzIII*, *W10*, S. 232 (§441).

¹³⁰ Marmasse 2011: S. 157.

tes aus.¹³¹ Das Sein des Geistes unterscheidet sich von dem reinen Sein dadurch, dass der Geist eine Bestimmtheit hat: er ist das Sichwissende.¹³²

Göschel nimmt im Prinzip die Voraussetzungslosigkeit der Spekulation an.¹³³ Er hebt auch die spekulative Natur seiner Untersuchung hervor und betont, dass seine Auffassung des Geistes letztendlich ihren Grund im Geist selbst hat.¹³⁴ Göschels Argumentation könne die Forderungen der Spekulation tatsächlich nicht erfüllen – so die Kernaussage von Snellmans Kritik an Göschel. Nach Ansicht von Snellman formuliert Göschel seinen Standpunkt oft ausgehend von den richtigen Definitionen, entwickelt diese aber fehlerhaft weiter oder interpretiert sie völlig missverständlich. Göschels Darstellung des Anfangs der Spekulation widerspricht dem Prinzip der Aufhebung. Nach diesem Prinzip muss "[...] die folgende Stufe der wahre Grund der vorhergehenden, und die Unmittelbarkeit dieser in jener als dem wahren Anfang aufgehoben seyn".¹³⁵ Bei Göschel weiß der individuelle Geist seinen Anfang außer sich selbst. Dieser äußerliche Anfang ist der absolute Geist. Der Begriff des endlichen Geistes enthält also schon die Identität desselben und des absoluten Geistes.¹³⁶ Snellman argumentiert dagegen, dass der individuelle Geist seinen Grund im absoluten Geist erst am Ende der Spekulation weiß.

Der Hinweis auf den absoluten Geist führt dazu, dass Göschel den kreisförmigen Charakter der Spekulation betont. Mit kreisförmigem Charakter ist hier die Aussage Hegels gemeint, dass das Ende des Systems zugleich den Anfang des Systems ausmacht.¹³⁷ Obschon Snellman in der *Idee der Persönlichkeit* auch auf den Bereich des absoluten Geistes hinweist, thematisiert er den Kreischarakter nicht (vgl. Kap. E.3.4.).

Wie oben angeführt (Kap. 1.1.1.), stellt die Philosophie des Rechts auch die Person als unmittelbar und abstrakt dar. Diese Unmittelbarkeit ähnelt dem abstrakten Begriff des Geistes bei Snellman genau darin, dass die Unmittelbarkeit den Ansatzpunkt der Spekulation ausmacht. Der Geist am Anfang der *Idee der Persönlichkeit* und die Person am Anfang der *Rechtsphilosophie* Hegels unterscheiden sich voneinander aber wesentlich darin, dass die rechtsphilosophische Person ihre Abstraktheit gewissermaßen durch die gesamte *Rechtsphilosophie* hindurch bewahrt, wohingegen der abstrak-

¹³¹ IP, G b, SAI S. 219/KT3 S. 84.

¹³² IP, G a, SAI S. 217/KT3 S. 82.

¹³³ Beweise, S. 83–84.

¹³⁴ Beweise, S. 102.

¹³⁵ IP, E, SAI S. 204–205/KT3 S. 67. Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 177/KT1 S. 415 (Schlussbemerkung).

¹³⁶ Beweise, S. 102.

¹³⁷ So Hegel in *Großer Logik* (W6, S. 571–572).

te Begriff des Geistes bei Snellman nur eine anfängliche Rolle spielt. Der abstrakte Begriff des Geistes muss aufgehoben werden, wohingegen die rechtsphilosophische Person anderen Bestimmungen gegenüber neutral ist. Psychologie hat den Geist an sich zum Thema, während in der Rechtsphilosophie etwas realisiert wird, was schon im Begriff der Person zu finden ist.¹³⁸

Im Grunde genommen ist der Unterschied zwischen den Anfängen der Rechtsphilosophie und der Philosophie des subjektiven Geistes aber keineswegs gravierend. Hegel beendet seine Philosophie des subjektiven Geistes mit der Betrachtung des freien Geistes. Daran anschließend stellt die Rechtsphilosophie die Realität des freien Geistes dar. Nach Snellman "[...] kann die Persönlichkeit als *Identität des subjektiven und objektiven Geistes* aufgefasst werden".¹³⁹ Wir kehren zur philosophischen Bedeutung der Verbindung zwischen subjektivem und objektivem Geist im Kapitel E.1.5. zurück.

1.2.1. Das Ergebnis der Naturphilosophie

Im vorherigen Kapitel wurde nachgewiesen, dass der Anfangspunkt der *Idee der Persönlichkeit* keineswegs voraussetzungslos ist, sondern das Ergebnis der vorangehenden Stufen, Logik und Naturphilosophie, weil die *Idee der Persönlichkeit* eine besondere Untersuchung ist. Die Ergebnisse dieser beiden Teile des Systems sind nach Snellman am Anfang der Philosophie des Geistes als aufgehoben vorhanden.¹⁴⁰

Der Unterschied zwischen Geist und Natur einerseits und die Unterschiede zwischen den Systemteilen samt den Übergängen zwischen den Systemteilen andererseits bilden die Ausgangsbasis für Snellmans Auffassung. Der subjektive Geist oder "[d]er Mensch wächst aus der Natur heraus, ist ein Geschöpf der Natur und erhebt sich erst allmählich über sein unmittelbar-naturhaftes Dasein" – so bei Hegel.¹⁴¹ Der Weg der *Idee der Persönlichkeit* geht noch weiter: die Schrift stellt die Befreiung des Geistes von der Natur dar, die im Staat und in der Weltgeschichte beendet wird. Dieser Weg ähnelt dem Weg der *Phänomenologie*.¹⁴² Die beiden Wege können als Beschreibung der Bildung des Geistes bezeichnet werden.¹⁴³

¹³⁸ Amengual 2011: S. 127. Man kann auch sagen, dass die Unmittelbarkeit allgemeine Anonymität ist, weshalb Person als unmittelbar und abstrakt den Grund für Rechtstheorie formen kann. Drüe 1976: S. 105.

¹³⁹ IP, P a, SAII S. 268/KT3 S. 138–139.

¹⁴⁰ IP, P A, SAII S. 283/KT3 S. 156; *Vorlesungen 1843*, SAIII S. 610/KT5 S. 309 (§11).

¹⁴¹ Fetscher 1970: S. 26.

¹⁴² Kalkavage 2007: S. 93.

¹⁴³ Bildung schließt bei Hegel mehrere Bedeutungen ein. Sie wird hauptsächlich im Rahmen der Philosophie des Rechts thematisiert. In *PhG (W3)*, S. 364) weist die Bildung auf das Verlassen des natürlichen

Der Begriff des Geistes bestimmt sowohl den Inhalt der Philosophie des Geistes als auch den Unterschied zwischen dieser und der Naturphilosophie. In der Geistesphilosophie erkennt der Geist nicht nur den Gegenstand, sondern zugleich auch immer sich selbst: "In den Geisteswissenschaften ist die Erkenntnis des Objekts eben nicht bloße Objekterkenntnis, sondern immer zugleich Selbsterkenntnis des erkennenden Subjekts."¹⁴⁴ Die Gegenstände von beiden unterscheiden sich voneinander: "[...] Natur besteht [...] in der Aneinanderreihung von getrennten Teilen [...]", der Geist hingegen besteht "[...] nicht aus der Summe der individuellen Geister, sondern aus einem allgemeinen Prinzip, das in jedem von ihnen völlig realisiert ist".¹⁴⁵ Snellman beschäftigt sich in der *Idee der Persönlichkeit* systematisch nur kurz mit der Naturphilosophie, aber es wird klar, dass seine Auffassung weder der von Hegel noch der vom *Lehrbuch der Psychologie* widerspricht. Göschel thematisiert das Wesen der Natur in den *Beweisen* ebenfalls nur kurz und indirekt. Diese Thematisierung wäre jedoch meiner Auffassung nach für seine Darstellung notwendig gewesen.¹⁴⁶ Bei Snellman ist das Ignorieren der eigentlichen Naturphilosophie durch die Voraussetzungslosigkeit am Anfang der Spekulation begründet.¹⁴⁷ Dennoch beginnt er die Spekulation – paradoxerweise – mit bestimmten Ergebnissen oder mit dem Begriff des Geistes.¹⁴⁸

Naturphilosophie beschäftigt sich mit der Erkenntnis des Anderen des Geistes. Als Anfang ist die Natur also nicht der Anfang des wahren Geistes, sondern der Anfang von etwas, das nicht ist, was es sein soll.¹⁴⁹ Nach Ansicht von Snellman ist Natur nur der Anfang, nie das Ende; der Geist umgekehrt nur das Ende.¹⁵⁰ Hegel bestimmt die Natur als etwas, "[...] was an sich Geist ist [...]" und "[...] auch für sich Geist werden soll".¹⁵¹ Im Prinzip hat jeder Teil des Systems seine Rechtfertigung in den vorher-

Seins und die Entfaltung zum sozialen und gesellschaftlichen Sein hin. JVS definiert den Terminus Bildung im letzten Teil von *IP* (Kap. E.3.2.).

¹⁴⁴ Jaeschke 2011: S. 20.

¹⁴⁵ Marmasse 2011: S. 155. S. a. Wandschneider 2012: S. 82. JVS beschreibt den Unterschied zwischen Natur und Geist in *IP* (P A, *SAII* S. 282/KT3 S. 155) folgenderweise: "Was aber im Geiste verschiedene Momente, Entwicklungsstufen des Geistes ausmacht, das ist in der Natur, eben weil sie das Vorausgesetzte, Unmittelbare ist, und also ihre Bestimmungen nur einander negierende sind, ein Zusammen von auseinanderfallenden, unterschiedenen Gebilden".

¹⁴⁶ Vgl. Göschels Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses (Kap. 2.3.1.).

¹⁴⁷ *IP*, E, *SAII* S. 201/KT3 S. 64.

¹⁴⁸ *IP*, G, *SAII* S. 216–217/KT3 S. 80–81.

¹⁴⁹ Marmasse 2011: S. 158.

¹⁵⁰ *IP*, P A, *SAII* S. 283/KT3 S. 156.

¹⁵¹ Fetscher 1970: S. 29. Ein schönes Beispiel dafür ist Hegels *Rechtsphilosophie*, die den "[...] freie[n] Willen, der den freien Willen will", präsentiert. *Rechtsphilosophie*, W7, S. 79 (§27). Somit ist die Persönlichkeit "[...] das Tätige, sie aufzuheben und sich Realität zu geben oder, was dasselbe ist, jenes Dasein als das ihrige zu setzen". *Rechtsphilosophie*, W7, S. 98 (§39).

gehenden Teilen des Systems.¹⁵² Das Ende der Naturphilosophie bedeutet den "[...] *Übergang des Natürlichen in den Geist*".¹⁵³

Im Verhältnis zur philosophischen Bedeutung der Übergänge beschäftigt sich Hegel mit diesen Übergängen nur kurz. Der Übergang deutet nicht darauf hin, dass der Geist aus der Natur entsteht, weil schlechthin der Geist die Natur voraussetzt – so Snellman und Hegel.¹⁵⁴ Jedoch liegt der Ursprung des Motivs zur Aufhebung, die sich der Entfaltung der Natur anschließt, in der Natur.¹⁵⁵ Weil der Geist das dritte Glied der Triade ist, manifestiert er auch eine Rückkehr zur Idee und somit die Synthese von Idee und Natur. Diese Aussage ist nicht so zu verstehen, dass der Geist der Natur gegenüber irgendwie gleichgültig ist, denn die Entäußerung ist nur vermittels der Natur möglich. Mit Blick auf die Theologie ist auch der Gedanke wichtig, dass der Geist nicht einfach über der Natur steht; der Geist wird nicht als übernatürlich oder naturfeindlich bestimmt. Andererseits schreibt Snellman letztendlich der Natur eigentlich keine Selbständigkeit zu

"Die Frage, was die Natur an sich sey, hat daher, streng genommen, keinen Sinn. Denn die Natur ist nur für den Geist. Diese Frage müsste also heissen: was ist die Natur für den Geist an sich? So hat sie die doppelte Bedeutung, dem Ansich der Natur zu gelten, aber zugleich dieses Ansich als *für* den ansichseyenden Geist zu bezeichnen."¹⁵⁶

An dieser Stelle soll auf den Unterschied zwischen dem Übergang am Ende der Logik und dem Übergang am Ende der Naturphilosophie hingewiesen werden. Es kann nämlich nicht eindeutig gesagt werden, inwiefern sich der Geist von der Idee unterscheidet. Dieser Themenkreis ist auch in Bezug auf Snellmans Persönlichkeitsphilosophie von Wichtigkeit, denn Snellmans "logische Argumentation" stützt sich auf die Entfaltung, die zur absoluten Idee führt. Der einfache Unterschied (1) zwischen Geist und Idee liegt bei Hegel darin, dass "[d]ie logische Idee [...] als subjektives Subjekt-Objekt und der Geist in der Konsequenz als subjektiv-objektives Subjekt-Objekt zu begreifen" seien.¹⁵⁷ Die logische Idee ist nicht als solche unvollkommen: perfekt ist sie aber nur in sich – deshalb muss sie sich entäußern. Die absolute Idee hat letztendlich

¹⁵² *Rechtslehrbuch, SAI* S. 93/KT2 S. 392 (§II).

¹⁵³ *EnzII, W9*, S. 538 (§376).

¹⁵⁴ *EnzIII, W10*, S. 29 (§384); *IP*, G b, *SAI* S. 220/KT3 S. 85. "Und diese ist auch die einzige Bedeutung, die die Natur als Voraussetzung des Geistes hat, dass sie nämlich als ein *Vorausgesetztes* da ist." – so JVS (*IP*, P A, *SAI* S. 281/KT3 S. 154).

¹⁵⁵ Wandschneider & Höhle 1983: S. 181–182.

¹⁵⁶ *IP*, P A, *SAI* S. 282/KT3 S. 155.

¹⁵⁷ Wandschneider & Höhle 1983: S. 183.

keinen Inhalt: innerhalb der Logik gibt es nur Unterschiede, aber kein Anderssein.¹⁵⁸ Das Werden zum Geist markiert die Stufe, auf der die Entfaltung des Andersseins der Idee beendet ist.

Zweitens (2) unterscheiden sich die Übergänge darin voneinander, dass der Übergang zur Natur kein "bloßer" Übergang ist, sondern seinen Grund im freien Entschluss der unmittelbaren Idee hat.¹⁵⁹ Diese Behauptung Hegels ist unter den Hegel-Kommentatoren viel diskutiert geworden und zählt noch heute zu den kontroversen Thesen. Die Kardinalfrage lautet, wie die Wirklichkeit aus dem rein Logischen hergeleitet werden kann.¹⁶⁰ Hegels Rede vom freien Entschluss hat offensichtlich einen mystischen Unterton, was im Hinblick auf theologische Hegelauslegungen – unter anderen die von Göschel – von Wichtigkeit ist. Andererseits gründet sich die Entäußerung wesentlich auch auf den Vollendungscharakter der absoluten Idee und enthält somit einen doppelten Sinn.¹⁶¹ Die Entäußerung hat mithin mit der Beziehung zwischen Notwendigkeit und Freiheit zu tun, die erst am Ende der Philosophie des Geistes versöhnt werden kann. Dass der Übergang am Ende der Naturphilosophie "nur" ein Übergang ist, resultiert aus der dialektischen Natur der Idee: die Idee kann nicht in ihrer Äußerlichkeit bleiben.¹⁶² Hinsichtlich der Aussage über den Geist als eine Synthese von Natur und Idee ist Folgendes zu bemerken: die These und die Antithese sind hier nicht einfach gleichrangig.

Die Zeitlichkeit macht einen wesentlichen Unterschied zwischen der absoluten Idee am Ende der Logik und dem Geist aus: der Geist ist immer zeitlich oder geschichtlich.¹⁶³ Die Bestimmungen, die in der Logik dargestellt werden und die den Grundcharakter des Geistes ausmachen, sind also an sich überzeitlich, aber der Prozess, durch den diese erkannt werden, ist in der Zeit.¹⁶⁴ Göschels erklärt diesen Punkt so, dass sich sowohl der Anfang als auch das Ende des endlichen Geistes in der Ewigkeit finden.¹⁶⁵ Die Existenz des individuellen Geistes sei die Entäußerung Gottes in der Zeit.

¹⁵⁸ Volkmann-Schluck 1962: S. 42.

¹⁵⁹ *EnzI*, W8, S. 393 (§244).

¹⁶⁰ Diese Frage bewegte schon Feuerbach gegen Ende der 1820er Jahre zur Auseinandersetzung mit Hegel. Die Zweifel an Hegels Lösung der Frage bereiteten den Weg für Feuerbachs Abwendung von der spekulativen Philosophie. Braun 1971: S. 64–65.

¹⁶¹ Wandschneider & Hösle 1983: S. 179.

¹⁶² Wandschneider & Hösle 1983: S. 182.

¹⁶³ *PhG*, W3, S. 584.

¹⁶⁴ Vgl. *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 609/KT5 S. 307 (§4).

¹⁶⁵ *Beweise*, S. 108.

Das Denken macht den Unterschied zwischen Natur und Geist aus.¹⁶⁶

Wie der Geist erweist sich auch das Denken notwendig als einheitlich. Nach Ansicht von Göschel ist der Geist als höchstes persönlich, und die Persönlichkeit ist "[...] als die Einheit des Geistes oder des Denkens gefaßt worden".¹⁶⁷ Feuerbach bestätigt seinerseits: "[d]as Denken ist die *Einheit des Geistes*".¹⁶⁸ Das Denken wiederum ist bei Hegel untrennlich mit der Sprache verbunden, die zu den Themen der Psychologie gehört, und in der Logik denkt der Geist sein eigenes Wesen.¹⁶⁹ Wie schon erläutert akzentuiert Snellman die Verbundenheit der Logik und der Psychologie.

Im Hinblick auf unser Thema erweist sich der Unterschied zwischen Natur und Geist auch deshalb als interessant, weil eine gewisse "Natürlichkeit" die erste Phase des subjektiven Geistes prägt, obwohl das Ende der Naturphilosophie den Übergang in den Geist bedeutet.¹⁷⁰ Die Anthropologie behandelt eigentlich das Rohmaterial, aus dem der Geist erst gefertigt wird.¹⁷¹ Die erste Phase der Geistesphilosophie stellt eigentlich den "[...] *Schlaf* des Geistes [...]" dar.¹⁷² Statt des Terminus Geist verwendet Hegel in der Anthropologie den Terminus der Seele.¹⁷³ Der Geist kommt zu Leib und Seele als Drittes ins Spiel. Der Geist ist "[...] die Wahrheit der Seele in ihrem Bezug zur Leiblichkeit".¹⁷⁴

Die Seele verweist also auf psychische Aktivitäten auf einer niederen Ebene, auf der der Geist sich seiner noch nicht bewusst ist. Die Phänomene, mit denen sich die Anthropologie beschäftigt, kommen bei Kleinkindern vor, während kultivierte Erwachsene diese kontrollieren können. Phänomenologie und Psychologie erörtern psychische Aktivitäten auf einer höheren Ebene, obschon der Gegenstand der zwei Felder nicht derselbe ist: während die Psychologie den Geist als Geist erörtert, betrachtet die Phänomenologie den Geist in der Beziehung zu seinen Objekten. Wie der Begriff des Geistes hat aber auch der Begriff der Seele bei Hegel mehrere Bedeutungen: die Seele als ein mittlerer Term zwischen Leib und Geist ist für die Persönlichkeitsphilosophie das Wichtigste.¹⁷⁵

¹⁶⁶ *EnzIII*, *W10*, S. 25 (§381 Z); Masullo 1979: S. 30.

¹⁶⁷ *Beweise*, S. 105.

¹⁶⁸ *De Ratione*, *GW1*, S. 87.

¹⁶⁹ Wandschneider 2012: S. 82; Inwood 1992: S. 158; Kap. E.1.5.

¹⁷⁰ In seinen *Vorlesungen 1843* (*SAIII* S. 324–325/*KT5* S. 329 (§34) und in seiner dritten Dissertation (*SAVI* S. 344/*KT11* S. 274 (§2)) bestätigt JVS sogar, dass individuelles Selbstbewusstsein charakteristisch für Tiere ist.

¹⁷¹ Magee 2010: S. 37.

¹⁷² *EnzIII*, *W10*, S. 43 (§389).

¹⁷³ *EnzIII*, *W10*, S. 43 (§388).

¹⁷⁴ Meulen 1963: S. 266. JVS stellt dieselbe Bestimmung in *IP* (S b 1, *SAII* S. 240–241/*KT3* S. 108) dar.

¹⁷⁵ *EnzI*, *W8*, S. 100 (§34).

Wegen der zahlreichen Bedeutungen der Begriffe Geist und Seele ist die Beziehung zwischen beiden nicht eindeutig zu bestimmen. Der Begriff des Geistes umschließt manchmal den Begriff der Seele, aber im Bereich der Philosophie des subjektiven Geistes verweist der Begriff Geist meistens auf die höhere psychische Aktivität. Diese Bedeutung ist bei Snellman erstrangig. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Seele und Geist bei Göschel ist noch schwieriger. Im Großen und Ganzen redet Göschel mehr von der Seele als Snellman, was meines Erachtens als Anzeichen für die theologische Natur seines Werkes zu verstehen ist. Es scheint mir, dass er mit dem Begriff des Geistes vorwiegend auf Gott hinweisen will. Bei Fichte d.J., dagegen, dient der Begriff der Seele auch zur Charakterisierung des Absoluten.¹⁷⁶

Es wurde schon erwähnt, dass Snellman die Trennung zwischen dem Sein des Geistes überhaupt und dem anfänglichen Begriff, der als Ausgangspunkt der Psychologie dient, an den Anfang der Spekulation stellt. Der anfängliche Begriff enthält schon die leibliche Existenz des Geistes; somit bringt Snellman das Ende der Natur mit der kommenden Entwicklung des Geistes in Verbindung.¹⁷⁷ Diese Existenz ist jedoch am Anfang nur im Gefühl vorhanden. Als solche ist sie vergänglich: die Beziehung zwischen Natur und Geist wird erst später ausführlich thematisiert.

Um ein Fazit zu ziehen: Snellman folgt in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und Geist dem Weg Hegels. Nach meinem Erachten ist das ein Topos, der Snellmans Standpunkt in der Diskussion unter den Hegelianern charakterisiert. Denn für Feuerbachs schon in den *Todesgedanken* sichtbares Bestreben ist genau die Neudefinition dieses Verhältnisses konstitutiv. Fichte der Jüngere erkennt seinerseits in Hegels System eine Lücke zwischen Logik und Naturphilosophie. Um diese Lücke zu schließen, ist seiner Ansicht nach eine Modifikation von Hegels Begriff der Natur erforderlich.¹⁷⁸ Auch Schelling zielt auf die Versöhnung des Dualismus zwischen Natur und Geist durch eine neue Definition der Natur – das bedeutet die Vergeistigung der Natur.

¹⁷⁶ Herrmann 1928: S. 81.

¹⁷⁷ *IP*, G b, *SAII* S. 220/KT3 S. 85.

¹⁷⁸ Herrmann 1928: S. 87, 102.

2. Der Begriff der Individualität

2.1. Das Sichwissen des Geistes im Gefühl

Der grundlegende Charakter des Selbstbewusstseins für die Geisteswissenschaften wurde schon berührt: bei Hegel und Snellman ist der Geist ohne Selbstbewusstsein nicht denkbar, und die Entfaltung des Geistes bedeutet, dass der Geist Wissen von sich selbst erwirbt.¹⁷⁹ Dass der Begriff der Person auf der Theorie des Selbstbewusstseins basiert, ist im Deutschen Idealismus keine Ausnahme, weil neben Hegel auch Kant, Schelling und J.G. Fichte diese Lösung präferieren.¹⁸⁰ Fichte der Jüngere schreibt der Selbsterkenntnis ebenso eine tragende Rolle zu, obschon er Hegels Begriff des Geistes nicht akzeptiert.¹⁸¹

In seinem anfänglichen Begriff weiß der Geist sowohl sich selbst als auch die Außenwelt im Gefühl. Schlechthin enthält jedes Gefühl den abstrakten Begriff des Geistes – so Snellman.¹⁸² Beim Sichwissen im Gefühl setzt die eigentliche Dialektik des Selbstbewusstseins noch nicht an: es sei verschwundenes, unaussprechliches Wissen und dient nur als Ausgangspunkt der Dialektik des Selbstbewusstseins.¹⁸³ Der Unterschied zwischen dem Ich und der Welt fällt unbestimmt aus. Selbstgefühl sei – so Wilenius – "[...] für Snellman "der Urgrund" des menschlichen Bewusstseins".¹⁸⁴ Als "ein Urgrund" ist es nur indirekt zu erfassen, was auch den Unterschied zur ersten Stufe der Dialektik des Selbstbewusstseins ausmacht, auf der das Alltagsbewusstsein erfasst werden soll.¹⁸⁵ Snellman bemerkt in seinen späteren Vorlesungen, dass die Rede vom Gefühl ein wenig irreführend sei, denn der Terminus Gefühl schließt zum Beispiel auch das Gefühl der Angst ein.¹⁸⁶ Folglich favorisiert der "späte Snellman" den Terminus Selbstempfindung, die seiner Ansicht nach mehr mit Leiblichkeit assoziiert ist.

¹⁷⁹ *IP*, G, *SAII* S. 216–217/*KT3* S. 81. Laut Hegel ist "[d]er Geist [...] wesentlich nur das, was er von sich selber weiß". *EnzIII*, *W10*, S. 33 (§385 Z).

¹⁸⁰ *Siep* 1989: S. 82.

¹⁸¹ *IdP* 1834, S. 42; *IdP* 1855, S. 79.

¹⁸² *IP*, G, *SAII* S. 217/*KT3* S. 81.

¹⁸³ *IP*, G, *SAII* S. 217, 222–223/*KT3* S. 81, 88; Wilenius 1980: S. 1. Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 149–150/*KT1* S. 385–386 (§4–§5).

¹⁸⁴ Wilenius 1980: S. 2. Väyrynen (1992: S. 140) zieht eine Analogie zwischen J.G. Fichtes empirischem Bewusstsein und Snellmans Selbstgefühl. JVS weist jedoch in diesem Zusammenhang nicht auf Fichte hin.

¹⁸⁵ Wilenius 1980: S. 3.

¹⁸⁶ *Vorlesungen 1856–63*, *SAIX* S. 673/*KT16* S. 284. S. a. *Dissertation 1848* (*SAVI* S. 353–354/*KT11* S. 287 (§4), 294 (Endn. 20)), wo Snellman diesbezüglich auf Schelling und Kant hinweist.

Was der Geist als Selbstgefühl weiß, ist die Freiheit seiner selbst: die Freiheit kann überhaupt als ein Kennzeichen des Geistes bestimmt werden.¹⁸⁷ Sie bedeutet die Freiheit des Akts der Selbstbestimmung: "[...] der Geist [ist – L.K.] nur das, zu was er sich selbst macht, und er macht sich zu dem, was er an sich ist".¹⁸⁸ Die Freiheit des Selbstbestimmens macht überhaupt das Göttliche im Menschen aus.¹⁸⁹

Bei Hegel bedeutet Selbstgefühl "[...] die unmittelbare, aber ganzheitliche Selbstwahrnehmung eines "verkörperten" Individuums [...]".¹⁹⁰ Dieser unmittelbare Charakter macht den Verlauf der Spekulation notwendig, weil – so Snellman – die Unmittelbarkeit der Freiheit widersprüche und deshalb nicht das Sein des Geistes ausmachen könne.¹⁹¹ Der Geist sei also im Selbstgefühl frei, aber wegen der Unmittelbarkeit dieser Freiheit, kann der Geist nicht im Selbstgefühl bleiben, sondern muss in Bestimmtheit übergehen. Diese Bewegung ist ein anschauliches Beispiel für das früher erwähnte Prinzip (Kap. 1.2.), dass der Begriff ausspricht, was er sein soll. Andererseits drückt die Überwindung der Unmittelbarkeit die Tatsache aus, dass Freiheit weder natürlich noch unmittelbar ist, sondern immer gewonnen werden muss.

Bei Hegel wird das Selbstgefühl in drei Bereichen thematisiert: in der Phänomenologie, in der Naturphilosophie und in der Anthropologie. Snellmans Behandlung des Selbstgefühls in der *Idee der Persönlichkeit* gleicht der in Hegels Anthropologie. Dieses Selbstgefühl steht "[...] in der Mitte zwischen dem rein-biologischen Prozeß und dem bewußten Verhältnis (Selbstbewußtsein)".¹⁹² Bei Hegel erscheint das Selbstgefühl jedoch am Ende des zweiten Hauptteils der Anthropologie ("fühlende Seele"), während es bei Snellman eine einleitende Funktion hat. Der wesentliche Inhalt des Selbstgefühls ist aber derselbe: es ist eine ideelle unmittelbare Durchgangsphase. Ich vertrete die Ansicht, dass Snellman durch die Betrachtung des Selbstgefühls die zwei ersten Teile der Anthropologie übergehen will¹⁹³ – das heißt: er sieht, dass die Überwindung des unmittelbaren Selbstgefühls der wesentliche Inhalt der zwei ersten Teile der Anthropologie ist.

¹⁸⁷ Bei Hegel: *EnzIII*, *W10*, S. 25–26 (§382); *Philosophie der Geschichte*, *W12*, S. 30. Bei JVS: *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 610/*KT5* S. 309 (§1); *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 147/*KT1* S. 383 (§1).

¹⁸⁸ *Philosophie der Geschichte*, *W12*, S. 75. Bei JVS: *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 629/*KT5* S. 334 (§49). S. a. Manninen 2004: S. 110–111; Hicks 1990: S. 57.

¹⁸⁹ *Philosophie der Geschichte*, *W12*, S. 50.

¹⁹⁰ Siep 1990: S. 204.

¹⁹¹ *IP*, G c, *SAII* S. 222–223/*KT3* S. 88; I b, *SAII* S. 226/*KT3* S. 91.

¹⁹² Fetscher 1970: S. 83.

¹⁹³ In seinen späteren Vorlesungen, die doch nicht ausschließlich auf Hegel basieren, erörtert JVS die Anthropologie detailliert.

Hegel setzt in der *Enzyklopädie* das "ahnende Gefühl" "dem Selbstgefühl" entgegen. In der Gewohnheit gewinnt die Seele anschließend ihre Freiheit, die Gewohnheit eröffnet bei Hegel den Weg des freien Denkens.¹⁹⁴ Meiner Deutung nach bildet genau diese Freiheit den Ausgangspunkt für Snellman, obwohl die Gewohnheit in der *Idee der Persönlichkeit* nicht berücksichtigt wird. Im Vergleich zu den zwei anderen Teilen ist der dritte Teil der Anthropologie ("wirkliche Seele") kurz. Er unterscheidet sich von den zwei anderen Teilen in einem wesentlichen Punkt: die wirkliche Seele ist schon mehr als die Seele.¹⁹⁵ Sie ist nicht mehr – wie der Geist am Anfang der *Idee der Persönlichkeit* – mit der Natur verbunden.

Bei Snellman hängt das Sichwissen des Geistes im Gefühl also damit zusammen, wie die Beziehung zwischen dem Psychischen und der Natur bestimmt wird. Ein Tier kennt nach Snellman und Hegel in einem gewissen Sinn sich selbst: Tiere haben einen Subjekt-Charakter, der seine Basis in der Selbsterhaltung hat.¹⁹⁶ Das Selbstgefühl des Geistes unterscheidet sich jedoch vom tierischen Gefühl. Das Selbstgefühl des Geistes enthält dessen Gewissheit seiner geistigen Freiheit, während das Tierindividuum und seine Gattung immer getrennt bleiben, wenn auch das Gattungsleben in bestimmter Weise im tierischen Individuum präsent ist.¹⁹⁷ Die Allgemeinheit des Geistes entspricht der Allgemeinheit der Gattung nicht, denn dem Tier bleibt sein Verhältnis zur Gattung immer fremd und äußerlich.¹⁹⁸ Deshalb gibt es einen Bruch zwischen Natur- und Geistesphilosophie. In seinen Vorlesungen als Professor stellt Snellman Hegels Auffassung über den Anfang der Philosophie des subjektiven Geistes in Frage.¹⁹⁹ Snellman fordert hier, dass die Anthropologie mit einer Seele beginnen muss, die sich selbst im Selbstgefühl weiß, und nicht mit einer allgemeinen Seele, die Snellman als abstrakt definiert. Aufgrund der Naturphilosophie soll die Kategorie des Selbstgefühls gegeben sein. Hier deutet sich die Tendenz der Spätphilosophie Snellmans an, Hegels Philosophie des Geistes mit den Naturwissenschaften in nähere Verbindung zu bringen.²⁰⁰

Aus theologischer Sicht liegt der Unterschied zwischen Mensch und Tier darin, dass im Menschen allein das Göttliche bewusst zum Vorschein kommt. Diese

¹⁹⁴ Fetscher 1970: S. 87–88.

¹⁹⁵ Fetscher 1970: S. 94.

¹⁹⁶ Wandschneider 2010: S. 94. Vgl. Snellmans *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 146/KT1 S. 381; *Vorlesungen 1856–63*, SAVII S. 667/KT14 S. 37.

¹⁹⁷ Siep 1990: S. 206; Masullo 1979: S. 39.

¹⁹⁸ Fetscher 1970: S. 44. Feuerbach äußert, dass dem Menschen seine Gattung ein Gegenstand sein kann. *Philosophie und Christentum*, GW8, S. 255.

¹⁹⁹ *Vorlesungen 1856–63*, SAIX S. 731–732/KT16 S. 355–356.

²⁰⁰ S. a. Kap. B.2.5.3., E.2.1.

Behauptung erklärt auch die doppelte Verbundenheit von menschlichem Erkennen und Sein des Geistes bei Snellman und Hegel. Einerseits erkennt allein der Mensch den Geist; andererseits ist der Geist als Geist nur im Menschen.

2.2. Das bestimmte oder das individuelle Sein des Geistes

Vor der Entfaltung der eigentlichen Bestimmungen des Geistes illustriert Snellman die Seinsdialektik, die den Grundlinien der Seinslogik Hegels folgt und deren Ergebnis das Hervortreten der Bestimmtheit ist: sie beschreibt also das Werden des Geistes. Ein Pendant zu dieser Dialektik findet sich am Anfang des dritten Teils der *Enzyklopädie*.²⁰¹ Die Entfaltung der Bestimmungen des Geistes beginnt der Dialektik folgend mit dem Begriff der Individualität. Die Seele ist am Anfang der Anthropologie Hegels bestimmt worden, aber durch die äußere Natur.²⁰² Der erste Schritt in der Anthropologie bedeutet, dass sie sich von der Natur verselbständigt und erst für sich ist. Bei Snellman ähnelt der Begriff des Geistes zu Beginn der Stufe der Individualität dem Begriff des Rechts am Anfang der Philosophie des Rechts:

"Als Teil hat sie [die Rechtswissenschaft – L.K.] einen bestimmten *Anfangspunkt*, welcher das *Resultat* und die Wahrheit von dem ist, was *vorhergeht* und was den sogenannten *Beweis* desselben ausmacht. Der Begriff des Rechts fällt daher seinem *Werden* nach außerhalb der Wissenschaft des Rechts, seine Deduktion ist hier vorausgesetzt, und er ist als *gegeben* aufzunehmen."²⁰³

Die Dialektik des Ansichseins und des Andersseins des Geistes macht das individuelle Sein des Geistes aus. Snellmans Darstellung ist sehr knapp und bietet in Bezug auf Hegel nichts Neues: etwas Ansichseiendes schließt sein Anderes aus, wird aber sofort selbst dieses Andere. Dieser unendliche Progress ist das Individuum. Etwas, was ansichseiend ist, sei aber auch unaussprechlich, weil die "[...] ansichseyende Bestimmung [...] alle Bestimmung" ist – so Snellman.²⁰⁴ Das Motiv zur Weiterentwicklung liegt erstens darin, dass etwas Ansichseiendes das Sollen enthält, ausgesprochen zu werden. Zweitens ist der Geist als ansichseiend nicht frei: die Freiheit des Geistes ist das Übergehen "[...] von Bestimmung zu Bestimmung, die [...] sich als eine beschränkte, nicht-freie erweist".²⁰⁵

²⁰¹ *EnzIII, W10*, S. 17–32 (§381–§384).

²⁰² Fetscher 1970: S. 66.

²⁰³ *Rechtsphilosophie, W7*, S. 30 (§2).

²⁰⁴ *IP, I a, SAII* S. 225/KT3 S. 90.

²⁰⁵ *IP, I b, SAII* S. 226/KT3 S. 92.

Wie oben angeführt, wird der Mensch in der Anthropologie als reines Naturwesen vorgestellt. Der Mensch wird als ein Teil seiner natürlichen Umgebung betrachtet und erinnert so sehr an ein Tier.²⁰⁶ Man muss sich die erwähnte dauerhafte Trennung von Gattung und Individuum im organischen Leben vor Augen halten: der Begriff des Individuums bedeutet nicht "[...] Individualisation der Gattung [...]".²⁰⁷ Das hier thematisierte Individuum enthält sowohl seine Gattung als auch die Reflexion, die auf dem Unterschied der Arten beruht.

Die Dialektik des Ansichseins und des Andersseins schließt mit dem Fürsichsein ab: erst das Fürsichsein ist Sein, das dem Begriff der Individualität entspricht. Fürsichsein enthält Eins und Alles, was bedeutet, dass irgendeine Bestimmung alle anderen Bestimmungen enthält. Somit schließt auch das erwähnte Übergehen von Bestimmung zu Bestimmung ab: jede Bestimmung ist individuell, schließt aber andere Bestimmungen nicht aus. Der nicht-ausschließende Charakter kristallisiert den Unterschied zwischen Fürsichsein und "sprödem Fürsichsein" heraus, denn das "Fürsichsein" wird als die Aufhebung des "spröden Fürsichseins" gesetzt.²⁰⁸

Die oben angeführte Argumentation Snellmans verweist auf Hegels Logik. Die Adaption der Logik ist von Snellman dadurch gerechtfertigt, dass der Geist als denkender seine wahre Individualität nur im Fürsichsein des Gedankens hat. Vom Standpunkt der Seinsdialektik aus besagt diese Aussage, dass das ewige Übergehen von Bestimmung zu Bestimmung nur im Bereich des reinen Denkens enden kann.²⁰⁹ Die Logik ist nach Hegel wieder "[...] als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen".²¹⁰ Dass die Vernunft konstitutiv für den Geist ist, hatte Snellman schon in seiner ersten Dissertation gesagt, in der er die Philosophie des Geistes mit der Philosophie der Vernunft identifiziert.²¹¹

Die Bedeutung der oben thematisierten ziemlich abstrakten Darstellung für die Entwicklung des Menschen ist erstens (1) dadurch zu erklären, dass Snellman in diesem Zusammenhang auch von der Dialektik zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen redet. Die Dialektik zeigt, wie ein endliches Individuum mit dem unendlichen Allgemeinen – beispielsweise Gott – in Verbindung tritt. Die Dialektik knüpft also an die Religionsphilosophie an.

²⁰⁶ *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 148–149/KTI S. 383–384 (§2).

²⁰⁷ *IP*, I a, SAI S. 225/KT3 S. 91.

²⁰⁸ *IP*, I c, SAI S. 230/KT3 S. 97.

²⁰⁹ *IP*, I c, SAI S. 232–233/KT3 S. 99.

²¹⁰ *WLI*, W5, S. 44.

²¹¹ *Dissertation 1835*, SAI S. 36/KT3 S. 147 (§3). Hegel weist in der enzyklopädischen Logik (*EnzI*, W8, S. 203–204 (§96 Z)) darauf hin, dass ein Beispiel für das Fürsichsein das Ich sei.

Zweitens (2) thematisiert Snellman hier die einfache ausschließende Individualität.²¹² Die einfache oder alltägliche Rede von Individualität enthält genau die Idee, dass die Voraussetzung des individuellen Seins im Ausschluss von etwas liegt. Allein wegen des Einheitscharakters des Geistes ist es im Fall Snellmans klar, dass solche einfache Individualität aufgehoben werden muss. Im Reich der Natur ist dieses Aufheben prinzipiell unmöglich.

Snellman öffnet hier den Weg zur Überwindung der Reflexion oder – genauer gesagt – der äußeren Reflexion. Die Trennung zwischen äußerer und innerer Reflexion ist sehr wichtig, denn im Bereich der Subjektivität wird die Reflexion erneut thematisiert. Entscheidend ist hier, dass das Fürsichsein als eine Bewegung fassbar ist. Hegels und Snellmans Kritik an der Reflexionsphilosophie hat ihre Basis in der Behauptung von der letztendlichen Unüberwindbarkeit der Kluft zwischen Subjekt und Objekt durch die Reflexion. Die oben thematisierten Zustände An- und Fürsichsein sind weder Eigenschaften noch vorausgesetzte Bestimmungen, sondern als solche Daseiende. Anderssein kommt so ins Spiel, "[...] dass das Ansichseyende sich gleichsam in sich vertieft, die Bewegung ist, ein Anderes zu werden und so die unendlichen Bestimmungen als das Andere seiner setzt".²¹³ "Überwindung" soll dabei nicht so verstanden werden, dass Hegels Einstellung zu Reflexion eindeutig kritisch wäre.²¹⁴ Auch Snellman behandelt die Reflexion dementsprechend nicht, um sie grundsätzlich zurückzuweisen. Er sieht die Überwindung der Reflexion vielmehr als eine wichtige Stufe auf dem Weg zur Bestimmung des Geistes.

Drittens (3) und zusammenfassend ist zu betonen, dass die Beziehung zwischen dem Ich und der Welt oder dem Subjekt und dem Objekt sich noch nicht artikulieren lässt. Bei Hegel beschreibt die Anthropologie, "[...] wie der Mensch aus seiner anfänglichen (allgemeinen) Einheit mit der Natur zum Für-sich-sein gelangt".²¹⁵ Weder die anfängliche Einheit des Ichs und der Natur noch das am Ende des Kapitels über die Individualität erlangte Fürsichsein bedeuten Versöhnung. Erst die nächste Stufe zeigt das absolute Getrenntsein des Ichs und der Welt, das dann versöhnt wird. Dort wird auch die Reflexion erneut erörtert.

²¹² JVS verwendet diesen Ausdruck kritisch. *IP*, S b 2, *SAII* S. 240/*KT3* S. 107.

²¹³ *IP*, I a, *SAII* S. 224–225/*KT3* S. 90.

²¹⁴ Inwood 1992: S. 249.

²¹⁵ Fetscher 1970: S. 97.

2.3. Das individuelle Selbstbewusstsein

Die Dialektik des Selbstbewusstseins beginnt erst mit dem individuellen Selbstbewusstsein. Der Geist könne also – so Snellman – im Selbstgefühl nicht bleiben: das Sein des individuellen Selbstbewusstseins des Geistes macht die Wahrheit des Selbstgefühls aus. Der Unterschied zwischen individuellem Selbstbewusstsein und Selbstgefühl liege darin, dass das erstgenannte bestimmtes Wissen sei. Auf dieser Stufe betrachtet das Individuum sich selbst und die Welt sinnlich, weshalb das individuelle Selbstbewusstsein des Geistes "[...] sich auch in dem anschauenden Wissen von den bestimmten Gefühlen, Trieben, Vorstellungen u. s. f. des Menschen" zeigt – so Snellman.²¹⁶

Das Individuum hat auf der Stufe des individuellen Selbstbewusstseins überhaupt keine feste Identität: es schließt sein Anderes aus, kann aber den Inhalt des Bewusstseins von seinem Selbst nicht unterscheiden, und ist somit "sprödes Fürsichsein". Ich und Inhalt sind also identisch.²¹⁷ Dementsprechend bedeutet individuelles Selbstbewusstsein wesentlich gegenständliches Wissen. Im Rahmen des individuellen Selbstbewusstseins kann man Gewissheit hinsichtlich der Individualität erlangen, aber kein festes Fundament für das Ich erschaffen.²¹⁸ Dieses Fundament kann erst im Übergang zur nächsten Stufe erreicht werden.

Mit dem Begriff des individuellen Selbstbewusstseins umreißt Snellman eine alltägliche Weise, die Welt zu verstehen. Bei Hegel kann Wissen auch unmittelbar sein.²¹⁹ Man könne also etwas unmittelbar wissen, ohne dass dieses Wissen einen Erkenntnisprozess enthält. Snellman will damit nicht sagen, dass diese Weise des individuellen Selbstbewusstseins, die Welt zu betrachten, in sich selbst irgendwie widersprüchlich oder unfassbar ist. Seine These lautet vielmehr, dass diese Weise der Weltbetrachtung nur einfach und beschränkt sei. Sie enthält einen Widerspruch, aber der Mensch hat auch die Fähigkeit, vor diesem Widerspruch zu fliehen.²²⁰ Andererseits sei das individuelle Selbstbewusstsein keineswegs irrational: es sei vielmehr eine notwendige Stufe der Entfaltung des Selbstbewusstseins.²²¹ Das Erreichen der nächsten Stufe ist erst möglich, wenn der Widerspruch aufgehoben wird anstatt ihm zu entgehen.

²¹⁶ *IP*, I b, *SAII* S. 226/KT3 S. 92. S. a. Jalava 2005: S. 162.

²¹⁷ *IP*, I b, *SAII* S. 225–227/KT3 S. 91–93; *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 624/KT5 S. 328 (§30).

²¹⁸ *IP*, S, *SAII* S. 234/KT3 S. 101. Im Rahmen des individuellen Selbstbewusstseins erlebt der Geist "[...] sich nur als ein bestimmtes, vorübergehendes Wissen und Wollen" – so Wilenius (1980: S. 3).

²¹⁹ Inwood 1992: S. 155.

²²⁰ *IP*, S, *SAII* S. 234/KT3 S. 101.

²²¹ *IP*, S b 2, *SAII* S. 247/KT3 S. 115.

Die gegenständliche Natur des Sichwissens hellt der anfangs erwähnte einheitliche Charakter der Philosophie des Geistes auf: die verschiedenen Stufen der Geistesphilosophie präsentieren Aspekte des Geistes statt getrennter Teile. Dementsprechend betont Snellman, dass das individuelle Selbstbewusstsein auch in der Phänomenologie und in der Psychologie vorhanden sei.²²² Das Erkennen dieser Beschränktheit ist schon gleichbedeutend mit dem Übergehen zur nächsten Stufe.²²³

Im letzten Kapitel wurde das wesentliche Ergebnis des Kapitels über die Individualität bei Snellman benannt: das Fürsichsein. Die Bedeutung des Fürsichseins für die Dialektik des Selbstbewusstseins liegt darin, dass der Mensch als fürsichseiend mit sich selbst identisch ist. Diese Identität und Einheit des Ichs bedeutet wiederum, dass Ich ein Bewusstsein ist. Es dient als Ausgangspunkt für das nächste Kapitel. Dieses Bewusstsein ähnelt sehr dem einheitlichen Selbstgefühl, denn beide sind "[...] eine Art der Rückkehr des Geistes zu sich selbst".²²⁴ Es enthält aber nicht nur das Wissen vom Sein des Ichs, sondern auch vom Wesen des Ichs – so Snellman.²²⁵ Während im individuellen Selbstbewusstsein Ich und Inhalt ein und dasselbe sind, beginnt die Entfaltung des subjektiven Selbstbewusstseins mit der Gegenüberstellung von Ich und Welt.

Der Begriff Selbstbewusstsein entspricht nicht Snellmans Terminologie im Kapitel über die Individualität, weil Snellman dort vom individuellen Sichwissen spricht und das Selbstbewusstsein erst im Kapitel über die Subjektivität erörtert.²²⁶ Man könnte die Verwendung des Begriffs stilistisch begründen, weil das sichwissende Individuum auf dieser Stufe sich seiner selbst bewusst ist. Um die Dialektik des Selbstbewusstseins zu erklären, wäre die terminologische Vereinheitlichung also akzeptabel.

Hier geht es aber nicht um den Stil, sondern um die Erklärung des eigentlichen Standpunkts von Snellman. Die Verwendung des Terminus "individuelles Selbstbewusstsein" statt "Sichwissen" lässt sich auch anders begründen: Snellman stellt später in der *Idee der Persönlichkeit* fest, dass der Geist sowohl im individuellen Sichwissen als auch im Selbstgefühl selbstbewusst sei – obzwar nur für uns.²²⁷ Er macht den Leser auch darauf aufmerksam, dass die Begriffe Sichwissen und Selbstbewusstsein oft synonym gebraucht werden. Der Unterschied zwischen ihnen liege darin, dass Sichwis-

²²² *IP*, I b, *SAII* S. 226–227/*KT3* S. 92. Göschel stellt fest, dass "[...] die Persönlichkeit des Geistes [...] eben dieses [ist], daß in ihr die Vorderglieder, aus welchen sie selbst hervorgeht, (Individualität und Bewußtseyn) jedes nach seinem Wesen, erhalten, aber verklärt werden, wie im Begriffe des Geistes dieselben Vorderglieder, als Seele und Subject, jedes nach seinem Wesen, inbegriffen sind". *Beweise*, S. 118.

²²³ Die Auffassung Snellmans hat hier einen therapeutischen Unterton – so Wilenius (1980: S. 3).

²²⁴ Wilenius 1980: S. 4.

²²⁵ *IP*, S, *SAII* S. 235/*KT3* S. 102.

²²⁶ Mein Sprachgebrauch folgt dem Modell von Wilenius (1980: S. 2–4).

²²⁷ *IP*, S b 1, *SAII* S. 237/*KT3* S. 105.

sen keine Reflexion enthält: Selbstbewusstsein und Bewusstsein seien im Sichwissen ein und dasselbe. Erst das subjektive Selbstbewusstsein ist bei Snellman das eigentliche Selbstbewusstsein, weshalb er den Ausdruck "Selbstbewusstsein" nur in den Abschnitten über das Subjekt und die Person verwenden will. Neben dem Begriff Sichwissen verwendet Snellman den Begriff des "empirischen Bewusstseins". Meiner Auffassung nach weist dieser Begriff auf demselben Gegenstand hin wie der Begriff Sichwissen.²²⁸ Der Hinweis auf die Empirie unterstreicht den Unterschied zwischen Individualität und Subjektivität: während die Subjektivität wesentlich denkend und geistig ist, verweist der Begriff der Individualität noch auf die Sinnenwelt.

Hat das Sichwissen dann überhaupt eine besondere philosophische Bedeutung? Oder kann es einfach durch den Terminus "individuelles Selbstbewusstsein" ersetzt werden? Meiner Ansicht nach hat die Verwendung des Terminus "Sichwissen" eine kritische Funktion. Snellmans Verwendung des Begriffs Sichwissen hat ihren Ursprung vermutlich im Schaffen von Göschel. Von Hegel wird der Begriff Sichwissen nämlich nur selten verwendet; als er in der *Enzyklopädie* auf Göschels *Aphorismen* hinweist, spricht er jedoch vom Sichwissen Gottes.²²⁹

Meiner Deutung nach kritisiert Snellman hier Göschel und somit auch Hegel (vgl. Aspekt-B). Die Grundaussage der Kritik lautet: das Ich kann sich im Rahmen des Sichwissens seiner selbst nicht bewusst sein. Bei Hegel ist aber nicht die ganze Anthropologie durch diese Unwissenheit geprägt. Das positive Moment der Spekulation oder der Dialektik des Selbstbewusstseins auf dieser Stufe kann als individuelles Selbstbewusstsein bezeichnet werden. Snellman unterstreicht die Grenzen des Empirismus gegenüber dem Denken: die feste Identität des Ichs ist nur möglich durch das Denken. Das Erkennen der Beschränktheit des Sichwissens bedeutet also, dass "[...] man alle Bestimmungen als Bestimmungen des vernünftigen Denkens sieht".²³⁰ Snellman kommt zu der bemerkenswerten Feststellung, dass "[...] der Begriff der Subjektivität schon an ihm die Bestimmtheit, Selbstbewusstseyn zu seyn [...]" enthält.²³¹ Snellmans Weise, das Denken als Grund der Identität des Individuums zu bestimmen, erinnert an Feuerbachs Dissertation, wo dieser schreibt, dass "[n]ichts [...] so sehr mein eigen [ist] wie das, was ich denke".²³²

²²⁸ So Wilenius (1980: S. 3).

²²⁹ *EnzIII, W10*, S. 374. Göschels Werk gliedert sich in drei Teile, die Nichtwissen, absolutes Wissen und das Verhältnis von Glauben und Wissen erörtern.

²³⁰ Wilenius 1980: S. 4.

²³¹ *IP*, S b, *SAII* S. 237/*KT3* S. 105.

²³² *De Ratione, GW1*, S. 13. S. a. S. 87, 91. Vgl. *Vorlesungen über die Persönlichkeit*, S. 136 (6. Vorl.).

Vom Standpunkt des erwähnten Fürsichseins des Geistes aus ist auch klar, dass die Individualität bei Snellman ihre Basis nur im Denken haben kann: nur im Denken kann Fürsichsein als spekulative Bewegung möglich sein, und als solche Bewegung ist es empirisch nicht zu erfassen.²³³ Nur ein Gedanke ist "[...] er selbst und sein Anderes".²³⁴ Andererseits ist das Fürsichsein eine Voraussetzung für das vernünftige Denken überhaupt. Nach Snellmans Argumentation kann ein Gedanke nicht völlig unabhängig von anderen Gedanken sein, weil es dann kein Verhältnis zwischen Gedanken gäbe. Andererseits können Gedanken auch nicht ausschließlich wechselseitig bestimmt werden, weil sie dann nur einen selbstbezüglichen Zirkel ausmachen würden.²³⁵

Göschel betont ebenso die grundlegende Rolle des Denkens: Denken sei die Voraussetzung für absolute Erkenntnis.²³⁶ Das Wissen des Anderen hat aber bei ihm eine Bedeutung, die sich bei Snellman nicht findet. Göschels Kernaussage lautet: Der Geist erkennt sich immer sofort als ein endlicher Geist und der endliche Geist weiß seinen Anfang sowohl in sich als auch außer sich: "[...] als endlicher Geist besteht er [...] in der Vermittlung mit dem absoluten Geiste, in welchem er seine Wahrheit und Bedingung findet".²³⁷ Göschel betont, dass der endliche Geist diesen äußerlichen Anfang nicht postuliert oder setzt, sondern findet.²³⁸ Das Erkennen des äußerlichen Anfangs bedeutet mithin, dass sich eine weitere Bestimmung des Geistes in seinem Inhalt oder in seinem Anderen finden lässt.²³⁹ Dieser Anfang wird noch nicht als Gott gewusst; das wird daraus deutlich, dass hier die Rede ist vom "äußerlichen Anfang" und nicht von Gott. Die Grundidee Göschels hat ihren Ursprung in dem erwähnten (Kap. 1.2.) kreisförmigen Charakter der Spekulation: das Ende der Spekulation sei sofort der Anfang derselben. Weil wir mit dem Denken begonnen hatten, und weil die Philosophie des Geistes mit dem absolutem Denken endet, stehen der endliche Anfang und der absolute Schluss nahe zueinander: "[...] da der Anfang zum Denken führte, so muß er auch aus dem Denken kommen [...]".²⁴⁰

Warum hebt Göschel überhaupt den äußerlichen Anfang des endlichen Geistes hervor? Die augenfällige Antwort lautet, dass er die Schöpfung Gottes unter-

²³³ *IP*, I c, *SAII* S. 232/*KT3* S. 99.

²³⁴ *IP*, I c, *SAII* S. 233/*KT3* S. 99.

²³⁵ *IP*, I c, *SAII* S. 97/*KT3* S. 231.

²³⁶ *Beweise*, S. 147–148.

²³⁷ *Beweise*, S. 101.

²³⁸ *Beweise*, S. 102.

²³⁹ *Beweise*, S. 99.

²⁴⁰ *Beweise*, S. 100.

streichen will: der endliche Geist ist nach ihm "[...] geschaffenes Ebenbild Gottes".²⁴¹ Indem Göschel nicht Hegels Begriff der Entäußerung verwendet, sondern von der Schöpfung spricht, verweist er zugleich auch auf die Persönlichkeit des Absoluten.²⁴² Aus philosophischer Sicht findet man einen interessanten Grund im Ziel des Werkes: der Begründung der individuellen Unsterblichkeit. Göschel versucht, die Verbindung des in-der-Zeit-seienden Individuums mit der Ewigkeit zu erklären. Sowohl der Anfang des individuellen Geistes als auch das Ende desselben finden sich in der Ewigkeit. Göschel will sowohl Individualität als auch Subjektivität aufbewahren. Deshalb verortet er das Erkennen des äußerlichen Anfangs im Bereich der Individualität.²⁴³

Snellman akzeptiert Göschels Auffassung nicht. Erstens sei die Begründung des Anfangs der Philosophie des subjektiven Geistes durch die Philosophie des absoluten Geistes problematisch: die Seele habe dann ihre Begründung als Anfang schon in der Persönlichkeit des endlichen Geistes – so Snellman.²⁴⁴ Snellman bestimmt die Persönlichkeit als die spekulativen Elemente, die die Wahrheit der Seele ausmachen. Zwischen den Auffassungen der beiden Philosophen lässt sich nur ein feiner Unterschied bestimmen: Snellman behauptet nicht, dass die Wahrheit des Anfangs schon am Anfang der spekulativen Entwicklung vorhanden sei, sondern er will gerade der Entwicklung zur Wahrheit genau folgen. Andererseits ist der Anfang der Spekulation seiner Ansicht nach letztendlich wahr nur im System, das ja im absoluten Geist gipfelt. Er versucht aufzuweisen, dass die spekulative Entwicklung des endlichen Geistes aus sich selbst hervorgehen muss. Snellmans Argumente verbindet also die Betonung der Forderungen der Spekulation samt der Betonung der Tragweite des Systems. Beides charakterisiert Snellmans Kritik an Göschel im Allgemeinen.

2.3.1. Die Einheit der Seele und des Leibes

Zu den Hauptthemen der Anthropologie gehört die Leiblichkeit. Sie wird deshalb im Kontext der anthropologischen Perspektive betrachtet, weil der Geist in diesem Bereich in gewissem Sinne noch mit der Natur verbunden ist, d.h. die Anthropologie sich mit der menschlichen Natürlichkeit beschäftigt (Kap. 1.2.1.).²⁴⁵ Wie wir schon gesehen haben ließ Snellman fast alle Themen der Anthropologie Hegels außer Acht. Die Leib-

²⁴¹ *Beweise*, S. 104.

²⁴² Göschel bemerkt jedoch auch, dass "[...] die Schöpfung wesentlich die Entäußerung Gottes ist [...]". *Beweise*, S. 107.

²⁴³ *Beweise*, S. 99, 112–113.

²⁴⁴ *IP*, E, *SAI* S. 205/*KT3* S. 67.

²⁴⁵ Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 147, 151/*KT1* S. 382, 386–387 (§6).

Seele-Problematik thematisiert Snellman jedoch eingehender. Der Grund dafür ist die Verbindung dieser Problematik mit der religionsphilosophischen Diskussion unter den Hegelianern, insbesondere mit der Diskussion über die Unsterblichkeit des Menschen. Fichte der Jüngere behauptet, dass die individuelle Fortdauer ein physiologisches Problem sei.²⁴⁶ Er stellt auch seine *Persönlichkeit und Fortdauer* als ein anthropologisches Werk dar.²⁴⁷ Neben Anthropologie und Religionsphilosophie thematisieren Hegel und Snellman die Leiblichkeit auch im Bereich der Philosophie des Rechts, in Bezug auf das Eigentum.²⁴⁸

Die Beziehung zwischen Persönlichkeit und Leiblichkeit bildet meistens einen wesentlichen Teil der philosophischen Auffassungen über die Persönlichkeit, und die Auffassung Hegels macht keine Ausnahme. Bei Hegel "[...] kann, muß und darf [...]" sich die Person "[...] ihren Körper aneignen, ihn zum Instrument und 'Dasein' ihrer freien Wirksamkeit machen".²⁴⁹ Die Person ist aber nicht nur der Meister des Körpers, weil

"[...] Hegel die Person gerade über ihre Leiblichkeit und die vorrationalen Weisen ihrer Selbstgegebenheit und ihres Verhaltens in die Natur und verschiedene Formen von Gesellschaft eingebunden sieht".²⁵⁰

Die Leiblichkeit bildet nicht nur in philosophischen Persönlichkeits-Theorien einen zentralen Aspekt, sondern auch in außerphilosophischen Kontexten. Die Leiblichkeit der Person macht auch augenfällig einen Unterschied zwischen dem Ich und anderen Menschen aus, weshalb das leibliche Individuum und die Person oft vermengt wurden – so Snellman.²⁵¹

Hegels und Snellmans Darstellungen liefern mehrere Mittel zur Lösung des klassischen kartesischen Leib-Seele-Problems. Schon aus dem Begriff des Geistes folgend können Geist und Materie oder Seele und Leib nicht absolut trennbar sein – so Hegel und Snellman.²⁵² Die Einheit der Seele und des Leibes sei dementsprechend

²⁴⁶ *IdP* 1834, S. 14.

²⁴⁷ *IdP* 1855, S. 41.

²⁴⁸ In seinen späteren Vorlesungen weicht Snellman von Hegel darin ab, dass seiner Ansicht nach der Leib nicht als Eigentum interpretiert werden darf. *Rechtsphilosophie*, *W7*, S. 110–112 (§47–§48); *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 99/KT2 S. 398 (§10–§11); *Vorlesungen 1856–63*, *SAVII* S. 692/KT14 S. 69.

²⁴⁹ Siep 1990: S. 203.

²⁵⁰ Siep 1990: S. 204.

²⁵¹ *IP*, I b, *SAII* S. 227/KT3 S. 93.

²⁵² *IP*, G b, *SAII* S. 220/KT3 S. 84–85; *Vorlesungen 1835–37*, *SAI* S. 601/KT1 S. 327–328 (§31); *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 635/KT5 S. 343 (1. Vorl.); *EnzIII*, *W10*, S. 44 (§389). Die Möglichkeit, das Leib-Seele-Problem durch den Begriff des Geistes zu lösen, wirft auch die Frage auf, wo das Lösen des Problems beginnt. Im Blick auf die Persönlichkeitsphilosophie können wir aber diese Frage überspringen, denn der Begriff des Geistes ist am Anfang der Persönlichkeitsphilosophie vorhanden.

schon im Selbstgefühl des Geistes vorhanden: durch den Leib versteht der Mensch schon im Bereich des Selbstgefühls, dass die Außenwelt ihm nicht fremd ist.

Snellmans eingehende Erörterung des Leib-Seele-Problems ist auch durch Göschel motiviert, der viel von Leiblichkeit spricht. Er erklärt den Unterschied zwischen Geist und Natur durch den Begriff der Durchdringung, der zu seinen Fundamentalbegriffen gehört. Snellman verwendet diesen Begriff nicht; Hegel erwähnt den Begriff Durchdringung einmal in der Anthropologie.²⁵³ Das menschliche Wesen ist ein durchdringlich werdendes Wesen – so Göschel.²⁵⁴ Was undurchdringlich ist, kommt nie zum geistigen Leben.²⁵⁵ Ein Mensch könne auch undurchdringlich sein, falls er sich der Freiheit der Durchdringlichkeit widersetzt. Das Gegenteil der Durchdringlichkeit sei das Böse. Die Undurchdringlichkeit und Leblosigkeit sind nicht als bedeutungsgleich zu verstehen, denn Leben bewegt die Natur. Die Durchdringlichkeit gilt dagegen nur dem Menschen.

Obschon Leib und Geist sich deutlich voneinander unterscheiden, stellt Göschel fest, dass die zwei unzertrennlich verbunden seien.²⁵⁶ Dementsprechend betrifft die Unsterblichkeit auch den Leib. Göschel behauptet nicht, dass der Körper wirklich unsterblich sei, sondern dass "[...] der Leib ein wesentliches Moment in der Einheit des geschaffenen endlichen Geistes [...]" ist.²⁵⁷ Für Göschel ist "[...] die Fortdauer der menschlichen Seele, als des endlichen Geistes [...] nach ihrem eigensten Begriffe Erinnerung".²⁵⁸

Hier wäre zu fragen, was die Rede von der Erinnerung eigentlich bedeuten soll, bzw. was erinnert wird? Nach Snellmans Göschel-Deutung weist die Erinnerung auf den bestimmten Inhalt des Geistes hin – was zu stimmen scheint, denn Göschel stellt fest, dass die Unsterblichkeit mit dem Inhalt verbunden ist, der vom Geist in der Zeit entwickelt wird. Im Prinzip bedeutet die Erinnerung, dass die Seele sowohl ihren Anfang als auch ihr Ende in Ewigkeit erinnert.

I.H. Fichte macht einen interessanten Unterschied zwischen der Unvergänglichkeit des natürlichen Individuums und der persönlichen Fortdauer. Nach Fichte ist die Unvergänglichkeit des Naturindividuums gleichbedeutend mit der Gattung. Sie

²⁵³ *EnzIII*, W10, S. 190 (§410 Z). Die zweite Edition der *Enzyklopädie* enthält diese Stelle nicht.

²⁵⁴ *Beweise*, S. 123.

²⁵⁵ *Beweise*, S. VII.

²⁵⁶ *Beweise*, S. VIII.

²⁵⁷ *Beweise*, S. 150.

²⁵⁸ *Beweise*, S. 119.

ist strikt von der Unsterblichkeit zu trennen.²⁵⁹ Hier ist der Unterschied zwischen dem Standpunkt Fichtes und dem Standpunkt der Linkshegelianer deutlich zu erkennen. Sowohl Strauss als auch Feuerbach attributieren dem Individuum keine Unsterblichkeit, behaupten aber, dass die Gattung sei ewig. Die Unsterblichkeit des Individuums findet sich nur im Sinne des Kontinuums des Gattungslebens. Der Fichteschen Deutung nach erwacht das natürliche Individuum aber zum Personsein, dem die persönliche Fortdauer zugeschrieben wird.²⁶⁰ Um diese Fortdauer zu erkennen, sind weder Philosophieren noch modernes Bewusstsein erforderlich, denn die Idee der Fortdauer findet sich z.B. bei allen Naturvölkern.²⁶¹ Fichte definiert den Tod als "[...] ein[en] notwendige[n] Vorgang in der Lebensentwicklung, organische[s] Moment, – nicht [als den] abstrakte[n] Gegensatz oder die Negation des Lebens".²⁶² Er präzisiert später, dass dem wesentlichen Selbst des Individuums im Tod gar nichts entzogen wird.²⁶³ Der Unterschied zwischen dem Standpunkt Fichtes und dem des jungen Feuerbach ist augenfällig erheblich.

Fichtes Bestimmung des Leibes unterscheidet sich von der Bestimmung bei Snellman, denn nach Fichte ist der Leib seelisch.²⁶⁴ Er spricht ferner vom "unteilbaren Verflochtensein" des Psychischen und des Geistigen und von der Unteilbarkeit der Seele und des Leiblichen.²⁶⁵ Meiner Ansicht nach versucht Fichte, Leib und Seele in eine engere Verbindung als die der Identität bei Hegel zu setzen. Offensichtlich erschien ihm die von Hegel dargestellte Auffassung von Leib und Seele als Momenten des Begriffs unzulänglich, denn sie machte die wahre Individuation unmöglich,²⁶⁶ die individuelle Existenz sei bei Hegel nur eine Phase des Gattungsprozesses.

Bei Göschel findet das Individuum sein festes Fundament in der Einheit der Seele und des Leibes: im Bereich der Individualität ist "[d]er Geist [...] die Identität der Seele und des Leibes".²⁶⁷ Im Ergebnis der Entwicklung der Seele in der anthropologischen Sphäre ist die Seele "[...] wirklich in ihrem Leibe [...]".²⁶⁸

²⁵⁹ *IdP 1834*, S. 98.

²⁶⁰ *IdP 1834*, S. 98–99.

²⁶¹ *IdP 1834*, S. 112–113. Nach Ansicht von Fichte vervollkommenet das Christentum den Glauben an die individuelle Fortdauer und stimmt mit seinem Standpunkt überein (S. 175).

²⁶² *IdP 1834*, S. 154.

²⁶³ *IdP 1834*, S. 157.

²⁶⁴ *IdP 1834*, S. 101, 192, 202–203.

²⁶⁵ *IdP 1834*, S. 131, 153.

²⁶⁶ *IdP 1834*, S. 131–132.

²⁶⁷ *Beweise*, S. 114.

²⁶⁸ *Beweise*, S. 122.

Snellman teilt Göschels Auffassung nicht. Der Geist "[...] weiss darin seine Individualität nur in derselben Weise, wie in den Bestimmungen des Bewusstseyns überhaupt [...]"²⁶⁹ Im Sichwissen zeige sich der Leib also wie alle anderen Gegenstände. Snellman betont, dass die Individualität des Geistes nicht mit dem bestimmten Inhalt des Bewusstseins verbunden sei.²⁷⁰ Die einfache unmittelbare Einheit der Seele und des Leibes sei im Gefühl vorhanden, aber im Bereich des bestimmten Wissens kann diese Einheit nur als eine Bestimmung gefasst werden. Göschel gibt zu, dass der Leib auch als Gegenstand gewusst werden kann, aber er macht auch einen Unterschied zwischen äußerem und innerem Leib.²⁷¹ Vom inneren Leib kann sich die Seele nicht trennen.

Feuerbach richtete seit seiner Dissertation seine Aufmerksamkeit auf die Leib-Seele-Problematik. Wartofsky hat drei Phasen der Formulierung der Problematik bei Feuerbach vor 1841 definiert.²⁷² In seiner Dissertation vertritt Feuerbach den Standpunkt eines ziemlich klassischen Idealismus. Bald fragte er nach dem Ursprung des Dualismus zwischen Leib und Seele, den er im religiösen Denken entdeckte. Schließlich greift er das menschliche Wesen auf, um die Frage zu beantworten, wie der Leib-Seele-Dualismus überhaupt entsteht. Somit diskutiert Feuerbach die Leib-Seele-Problematik seit den 1840er Jahren im Bereich der Anthropologie und nicht in metaphysischer Perspektive. In seinen Jugendschriften determiniert Feuerbach die Individualität des Menschen genau durch die Leiblichkeit: Individuum ist Individuum nur im leiblichen Dasein, während die Spiritualität des Gedankens alle Individualität ausschließt.²⁷³

Weder Hegel noch Snellman haben die Leiblichkeit nach der Anthropologie vergessen oder ignoriert, denn sie tritt u.a. in der Phänomenologie erneut in Erscheinung. Aber dort ist die Leiblichkeit nur indirekt präsent. Bei Hegel kann das Selbstbewusstsein nicht als unmittelbares – also als leibliches – anerkannt werden, weshalb die Unmittelbarkeit aufgehoben werden muss.²⁷⁴ Leiblichkeit wird also ein Moment im Selbstbefreiungsprozess des Geistes. Erst am Ende der Darstellung steht sie in einer wechselseitigen Beziehung und ist somit wahr. Meiner Ansicht nach darf die Leiblichkeit bei Göschel nicht nur als ein Moment verstanden werden. Darin unterscheidet

²⁶⁹ *IP*, I b, *SAII* S. 228/*KT3* S. 94.

²⁷⁰ *IP*, I c, *SAII* S. 233/*KT3* S. 100.

²⁷¹ *Beweise*, S. 114. Auch I.H. Fichte postuliert die Trennung zwischen äußerem und innerem Leib. *IdP* 1834, S. 151–152.

²⁷² Wartofsky 1977: S. 239–250.

²⁷³ *Todesgedanken*, *GW1*, S. 269, 292, 310–311. Hier liegt auch der einfache Grund, warum Feuerbach die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zurückweist: wenn die räumliche Existenz endet, endet auch die Existenz des Individuums.

²⁷⁴ Meulen 1963: S. 268; Fetscher 1970: S. 112.

sich sein Standpunkt von dem Snellmans. Im Unterschied zu Feuerbach akzentuiert Snellman die Aufhebung der Leiblichkeit stärker. Feuerbach neigt in seinen Jugendschriften mehr zum klassischen Dualismus zwischen Leib und Seele: er unterstreicht deren Gegensatz. Auch der Gegensatz zwischen Seele und Geist scheint bei ihm von Bedeutung zu sein. In Snellmans Darstellungen sind solche Gegensätze weniger scharf; er erweist sich stärker als Dialektiker.

D Subjektivität

1. Der Begriff der Subjektivität

Mit dem Kapitel über die Subjektivität verlassen wir die Anthropologie und gehen zur Phänomenologie über. Hegel hatte die Phänomenologie bekanntlich in zwei Werken behandelt – zunächst in der *Phänomenologie* und dann zum zweiten Mal in drastisch gekürzter Form in der *Enzyklopädie*. Folgende Vorbemerkungen sollen vorangestellt werden:

Es ist erstens (1) festzuhalten, dass die vielseitige und vom Stil her eher literarische *Phänomenologie* viel Material enthält, das nicht zum Abschnitt Phänomenologie der *Enzyklopädie* gehört. Die beiden Werke widersprechen sich jedoch nicht: das eine ist nur vielseitiger als das andere. Manche Themen, die in der *Phänomenologie* abgehandelt werden, aber nicht zum Themenkreis der enzyklopädischen Phänomenologie gehören, erscheinen in der *Enzyklopädie* an anderen Stellen. Die enzyklopädische Phänomenologie kann die Rolle der *Phänomenologie* nicht übernehmen und versucht dies auch gar nicht.¹ Snellman macht das Verhältnis zwischen den zwei Werken in der *Idee der Persönlichkeit* nicht explizit zum Thema. Im *Lehrbuch der Psychologie* stellt er fest, dass die Phänomenologie die entwickelten Standpunkte des Geistes oder den Geist als wollenden, als denkenden und als objektiven Geist antizipiert, was vermutlich auf die *Phänomenologie* hinweist.²

Zweitens (2) kannte Snellman beide Darstellungen. Verständlicherweise verweist er nicht auf die *Enzyklopädie*, denn die *Phänomenologie* ist argumentativ gesehen deutlich tiefgehender. Im Vergleich zum Kapitel über die Individualität spielt die *Enzyklopädie* aber eine größere Rolle: Snellman behandelt fast alle Themen der enzyklopädischen Phänomenologie. Diese Tatsache lässt sich teilweise dadurch erklären, dass die enzyklopädische Phänomenologie – insbesondere die Phänomenologie der zweiten Ausgabe des Werkes – kürzer ist als Anthropologie oder Psychologie.³ Andererseits enthält die Anthropologie viel Material, das sich in philosophischer Hinsicht als nicht besonders interessant erweist.

¹ Düsing 1993: S. 125.

² *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 177/KTI S. 415 (Schlussbemerkung).

³ Die Phänomenologie der zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* (1827) umfasst nur 11 Seiten (*Enz1827*, S. 398–409).

Drittens (3) führt der allgemeine Charakter seiner Schrift *Idee der Persönlichkeit* zu einer stärkeren Bezugnahme auf die *Phänomenologie*: die *Idee der Persönlichkeit* ist eher argumentativ als systematisch angelegt (Kap. C.1.1). Snellman bearbeitet sowohl am Ende des Kapitels über die Subjektivität als auch im Kapitel über die Persönlichkeit eine Vielzahl von Themen, die nicht in den Bereich des subjektiven Geistes gehören. Das hat seinen Ursprung in der Anlage des Werkes als Kommentar (Kap. C.1.1.2.). Hegels *Phänomenologie* ist ebenfalls von thematischer Vielfältigkeit geprägt. Ich folge hier der Auffassung von Väyrynen, dass eines der Hauptziele der Geistesphilosophie von Snellman sei die rationalistische Vereinfachung der *Phänomenologie*.⁴ Beispiele dafür werden wir im Laufe der Untersuchung sehen.

In seinen Vorlesungen als Professor in den 1850er Jahren distanziert sich Snellman von seiner früheren Auffassung über die Stellung der *Phänomenologie*. Er lehnt es ab, der *Phänomenologie* einen Platz in der Philosophie des subjektiven Geistes einzuräumen, obgleich er größtenteils weiterhin Hegels Philosophie des subjektiven Geistes folgt.⁵ Nach Ansicht von Snellman ist Hegels *Phänomenologie* vorwiegend eine geschichtliche Darstellung, die eine Entfaltung beschreibt, die der der Psychologie gleicht; folglich sei Hegels Psychologie inhaltlich leer. Eine solche Wiederholung akzeptiert Snellman nicht. Snellmans Auffassung, die er nicht mit seiner Persönlichkeitsphilosophie verknüpft, ist von Rosenkranz beeinflusst.

Mit Rücksicht auf Hegels Logik löst die Verwendung des Begriffs "Subjektivität" terminologische Probleme aus.⁶ Hegels Logik findet ihr Ende mit der subjektiven Logik, die in der Bestimmung der absoluten Idee gipfelt. Das Subjektsein des Geistes beendet jedoch weder Hegels Philosophie des Geistes noch Snellmans Persönlichkeitsphilosophie. Snellman postuliert den Terminus der "übergreifenden Subjektivität", dessen Bedeutung sich von der des allgemeinen Sprachgebrauchs unterscheidet, um seine Aussagen zu verdeutlichen.⁷

1.1. Die abstrakte Subjektivität des Geistes

Der Übergang zur Subjektivität bedeutet, dass das Fürsichsein in das Wesen übergeht. Wir haben die Art der Übergänge bei Hegel (Kap. C.1.2.1.) schon diskutiert, und der Übergang hier liefert für diese Bestimmung keine neuen Aspekte. Die Individualität

⁴ Väyrynen 1992: S. 121 (Fußn. 26.).

⁵ *Vorlesungen 1856–63*, *SAIX* S. 647, 712, 731–732/*KT16* S. 255, 331, 356–357.

⁶ Über Hegels Verwendung des Begriffs Subjektivität, s. Düsing 1979: S. 201–202.

⁷ *IP*, S c, *SAII* S. 260–261/*KT3* S. 131.

wird aufgehoben, was drei verschiedene Bedeutungen hat. Erstens (1) wird sie überwunden; zweitens (2) aufbewahrt und drittens (3) bildet sie den Ausgangspunkt für die nächsthöhere Stufe der Spekulation.

Die Frage lautet nun, welche Eigenschaften des individuellen Geistes diese drei Bedeutungen bei Snellman übernehmen. Die tierische Individualität sei das, was nicht aufgenommen wird (1).⁸ Snellman drückt mit diesem Terminus nicht nur die ausschließende Individualität, sondern ebenso die natürliche Individualität aus. Hinsichtlich der Überwindung der Natürlichkeit bei der Entfaltung des Geistes folgt Snellman Hegels *Phänomenologie*, in der der Weg des Geistes aus der Natürlichkeit zum Geistesleben – beispielsweise zum gesellschaftlichen Sein – beschrieben wird.

Was aufbewahrt wird (2) und was den Ausgangspunkt für eine neue Stufe (3) bildet, nennt Snellman die Individualität des Gedankens. Die Darstellung der Anthropologie beschrieb vorwiegend den "Schlaf" des Geistes, während auf der phänomenologischen Stufe der Entfaltung des Geistes die Geistigkeit des Geistes zugrunde liegt.⁹ Die Geistigkeit macht die Differenz zwischen dem individuellen Selbstbewusstsein, das die Sinnenwelt einschloss, und dem subjektiven Selbstbewusstsein deutlich, das grundlegend denkend ist. Im Bereich der Subjektivität ist mithin die im C-Teil erwähnte Anknüpfung der Philosophie des subjektiven Geistes an die Logik durch das Denken deutlich sichtbar. Die folgenden Stufen der Spekulation – zum Beispiel die Reflexion in sich – sind also nur dem Denken möglich. Snellman vertritt hier die Auffassung, dass das Ich ausschließlich durch das Denken fassbar ist: das Ich könne kein Gegenstand des Gefühls oder der Empfindung sein.¹⁰ Demgemäß kann der Leib als solcher kein Teil dieses Ichs sein. Welchen Status der Leib ferner hat, wird im nächsten Kapitel expliziert.

Die Behandlung des Fürsichseins beendet bei Hegel und Snellman die Qualitätslogik, die den ersten Abschnitt des ersten Hauptteils der Logik ausmacht. Die Wesenslogik bildet den zweiten Hauptteil der Logik. Die Individualität des Gedankens ist – im Unterschied zur tierischen Individualität – etwas Bleibendes. Snellman thematisiert das Wesen dementsprechend im Kapitel über die Subjektivität. Die Bestimmung des Wesens des Geistes macht den Kern der Subjektivität des Geistes aus. Hegel nennt die zwei ersten Hauptteile seiner Logik bekanntlich die objektive Logik. Das sollte uns

⁸ *IP*, S. *SAII* S. 236/*KT3* S. 103.

⁹ *IP*, S b 2, *SAII* S. 245/*KT3* S. 113.

¹⁰ Man darf hier wieder nicht vergessen, dass der Geist bei Hegel nicht als ein festes Ding, sondern als Tätigkeit zu verstehen ist (Kap. C.1.2.).

nicht verwirren, denn die Subjektivität wird bei Hegel auch im Rahmen der objektiven Logik abgehandelt.¹¹

Das Wesen zeigt sich nicht durch den Ausschluss von etwas – in dem Fall hätten wir das Wesen schon im Bereich der Individualität erreicht. Bei Snellman hat die zum Wesen führende Entfaltung zwei Züge, die als Momente zum Begriff der Subjektivität gehören. Sie lässt sich wie folgt zusammenfassen.

Erstens (1) reflektiert der fürsichseiende Gedanke in sich, was subjektiv ist. Als nicht-ausschließend enthält der fürsichseiende Gedanke alle anderen Gedanken als negative Bestimmungen, die den Grund des Gedankens ausmachen. Alle äußerlichen Bestimmungen sind aber dieselben für den Gedanken. Es ist mithin egal, ob der Gedanke zehn oder hundert äußerliche Bestimmungen hat. Entscheidend ist, dass die Bestimmungen vorausgesetzt werden müssen – sonst ist der fürsichseiende Gedanke selbst unaussprechlich. Jeder Gedanke enthält die Totalität des Denkens und die Totalität des Denkens manifestiert sich in jedem Gedanken. Feuerbach formuliert in seiner Dissertation, dass die reine Vernunft ist "[...] schon in jenem Denken enthalten [ist], das allein sich denkt".¹² Das Voraussetzen wiederum ist nach Snellman von der Bedingung abhängig, dass der Gedanke sich selbst erst voraussetzt, was augenfällig selbstbezüglich ist.¹³

Zweitens (2) ist der Akt des Voraussetzens des Gedankens zugleich objektiv. Der Akt selbst macht den Grund des fürsichseienden Gedankens statt der äußerlichen Bestimmungen aus. Dieser Grund ist objektiv, denn das Denken ist überhaupt vernünftige Objektivität – so Snellman.¹⁴ Die Reflexion in sich ist zugleich Reflexion im Anderen: "[...] sie ist Reflexion des Gedankens in sich als in ein Anderes".¹⁵

Aus der Basis der oben dargestellten Argumentation lässt sich Snellmans Kernthese nun wie folgt formulieren: das Wesen ist ein Akt des Setzens. Der Unterschied zur Individualität besteht im Subjekt, das kein "[...] blosses Substrat [ist], das den festen und an ihm unbewegten Grund der Bestimmungen ausmachen würde [...]".¹⁶ Der Gedanke reflektiert nun in sich, setzt den Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem und hebt ihn wieder auf.¹⁷ Der Geist als subjektiver, sein eigenes We-

¹¹ Findlay 1979: S. 17–18. Man muss auch die erwähnte Tatsache (Kap. B.2.2.3.) im Auge haben, dass Snellmans Logik-Bücher die Zweiteilung der Logik nicht enthalten.

¹² *De Ratione, GW1*, S. 79.

¹³ *IP*, S a, *SAII* S. 236/*KT3* S. 103–104.

¹⁴ *IP*, S a, *SAII* S. 237/*KT3* S. 104.

¹⁵ *IP*, S b, *SAII* S. 238/*KT3* S. 105.

¹⁶ *IP*, S a, *SAII* S. 237/*KT3* S. 104.

¹⁷ Vgl. *Lehrbuch der Psychologie, SAI* S. 156–157/*KT1* S. 392–393 (§14).

sen hervorbringender ist also ein aktiver Geist und kein Substrat, das Träger von Eigenschaften wäre.

Wie ist das Wesen des Geistes dann zu beschreiben? Der Geist ist nur auf sich bezogen und frei – darin besteht sein Wesen.¹⁸ Nun ist also der Geist durch die Reflexion bestimmt: die bestimmende Reflexion ist die Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion.¹⁹ Sie umfasst die Wesenheiten, die eine Reihe von Begriffspaaren beinhalten. Diese Paare schließen solche Begriffe ein, die einander konstituieren.²⁰ Im nächsten Kapitel wird ein solches Begriffspaar in den Mittelpunkt gestellt: der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt.

Die Reflexion nimmt mithin eine zentrale Stelle ein: Reflexion und Wesen bilden eine Einheit.²¹ Snellmans dreistufige Reflexion entspricht den allgemeinen Formen der Reflexion bei Hegel.²² Im vorherigen Teil wurde die Trennung zwischen der äußerlichen und der inneren Reflexion erwähnt.²³ Im Rahmen der Subjektivität bezieht sich Snellman nun auf die innere Reflexion. Die zweifache Erörterung der Reflexion folgt der Logik Hegels: die Kategorien der Logik des Seins werden in der Wesenslogik erneut abgehandelt.²⁴ Die innere Reflexion ist nach Snellman erst die eigentliche Reflexion, denn sie sei wesentlich geistig.²⁵ Dass Snellman das Wesen des Geistes durch die spekulative Reflexion erreicht, ist keineswegs zufällig: der subjektive Geist ist ohne Selbstbezug nicht fassbar, und die Logik der Reflexion ist gerade die Stelle, wo Selbstbeziehung und Gegensätzlichkeit exakt und ohne Rücksicht auf die anderen ontologischen Kategorien behandelt werden.²⁶ Die Logik der Reflexion ist mithin von großem methodologischem Wert. Im C-Teil wurden die zwei Aspekte in der spekulativen Entwicklung in Snellmans *Idee der Persönlichkeit* hervorgehoben: der ontologische und der erkenntnistheoretische Aspekt. Im Hinblick auf diese Auffassung erscheint es sehr interessant, dass die Reflexion auch bei Hegel zwei Seiten hat: die Reflexion hat einerseits die Bedeutung der Tätigkeit des Subjekts und andererseits die Bedeutung der Struktur der Wirklichkeit.²⁷

¹⁸ *IP*, S b 1, *SaII* S. 238/*KT3* S. 106.

¹⁹ *WLII*, *W6*, S. 32.

²⁰ Inwood 1992: S. 250.

²¹ Kuzmin 2011: S. 71.

²² Inwood 1992: S. 250; Hackenesch 1987: S. 220.

²³ Snellmans Begriff der äußerlichen Reflexion darf nicht mit der äußeren Reflexion in Hegels Wesenslogik verwechselt werden.

²⁴ Cho 2006: S. 63.

²⁵ *IP*, S a, *SaII* S. 237/*KT3* S. 104.

²⁶ Väyrynen 1986: S. 128–129.

²⁷ Hackenesch 1987: S. 210.

Es ergibt sich die Frage, wie das Wesen des Geistes zu erfassen ist. Nach Snellman erscheint das Wesen im oben geschilderten Prozess des Setzens.²⁸ Das Wesen und seine Erscheinung seien schlechthin nicht trennbar, denn nach Hegels Logik ist das Wesen von der Erscheinung und die Erscheinung vom Wesen abhängig.²⁹ Die Erscheinung des Wesens ist sogar empirisch fassbar. Sie stellt jedoch die Spekulation nicht zufrieden: Hegels *Phänomenologie* baut auf den Unterschied zwischen wahrem Wissen und der Erscheinung des Wissens.³⁰

Die Bedeutung der hier thematisierten komplizierten Darstellung lässt sich folgendermaßen zusammenfassen. Erstens (1) versucht Snellman, den Leser vom subjektiven Charakter des Denkens zu überzeugen. Was bedeutet das? Meiner Auffassung nach greift Snellman Hegels Idee auf, nach der Ich und Denken identisch seien.³¹ Diese Idee manifestiert die Befreiung des Menschen aus seiner Singularität.³² Denken ist frei und kann irgendeinen Gegenstand aufgreifen.

Zweitens (2) stellt Snellman die außergewöhnliche These auf, dass der Geist als Subjekt reine Allgemeinheit sei.³³ Das heißt: gerade weil das Subjekt Denktätigkeit ist, ist es Allgemeines. Die Allgemeinheit bedeutet die Überwindung der Einzelheit des Menschen (siehe (1), was den Weg eröffnet für das ethische und gesellschaftliche Leben.³⁴ Andererseits erhellt daraus auch, dass die Hegel-Snellmansche Epistemologie auf Anti-Individualismus basiert.³⁵

Snellman konstatiert die Allgemeinheit des Subjekts als wesentlichen Unterschied zwischen seiner und der Position Göschels. Seiner Ansicht nach wächst bei Göschel das Wissen des Subjekts im Übergang von der Individualität zur Subjektivität nicht. Denn Göschel will das sogenannte ausschließende Individuum bewahren – so Snellman.³⁶ Mit diesem Terminus deutet Snellman auf das Auseinanderfallen von Seele

²⁸ *IP*, S b, *SAII* S. 238/*KT3* S. 105.

²⁹ Findlay 1979: S. 18.

³⁰ Heidemann 2008: S. 5–6. Die Verknüpfung des Wesens mit der Erscheinung verdeutlicht auch den Unterschied zwischen Wesen und Begriff: das Wesen spiegelt die Oberfläche des Daseins nur wider, während der Begriff von seiner Erscheinung unabhängig ist. Findlay 1979: S. 18.

³¹ "Das Denken als *Subjekt* vorgestellt ist *Denkendes*, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist *Ich*." – so Hegel (*EnzI*, *W8*, S. 72 (§20)).

³² Bei Hegel: Findlay 1979: S. 15.

³³ *IP*, S b 1, *SAII* S. 241/*KT3* S. 108; S b 3, *SAII* S. 253/*KT3* S. 122.

³⁴ Fetscher 1970: S. 108.

³⁵ Heidemann 2008: S. 11.

³⁶ *IP*, S b 1, *SAII* S. 240/*KT3* S. 107.

und Leib beim Subjekt in Göschels Verständnis hin.³⁷ Snellmans Interpretation nach fürchtet Göschel die Gleichsetzung von Gott und Mensch.³⁸ Laut Göschel liegt es

"[...] in dem Wesen des Geistes, daß er Kraft seiner Individualität von Gott, so wie von allen Wesen der Schöpfung, getrennt ist und bleibt, kraft seiner Subjectivität seiner und Gottes und aller Wesen sich bewußt ist und bleibt, endlich kraft seiner Persönlichkeit die Gränze durchdrungen weiß, und hiermit, seiner Endlichkeit unbeschadet, in's Unendliche fortgeht, fort dauert."³⁹

Das Wissen von Gott und dem ewigen Leben kann aber dem ausschließenden Subjekt im Sinne Göschels nicht zugeschrieben werden, wenn man die Forderungen der Spekulation Hegels erfüllen will – so Snellman. Er argumentiert, dass Göschel letztendlich die Auffassung des gemeinen Menschenverstandes von der Persönlichkeit durch die Spekulation zu rechtfertigen versucht.

Michelet akzentuiert ebenso wie Snellman die Notwendigkeit der Aufhebung der ausschließenden Subjektivität als Bedingung der wahrhaften Persönlichkeit.⁴⁰ Wenn Gott eine solche ausschließende Subjektivität zugeschrieben würde, wäre das gleichbedeutend mit einer Herabwürdigung Gottes. Denn Gott wäre dann nur ein Individuum unter anderen Individuen.

Snellmans Standpunkt nähert sich hier linkshegelianischen Positionen an. So lassen sich meiner Ansicht nach verschiedene Parallelen aufzeigen zwischen Snellmans Auffassung des Verhältnisses von Denken und Allgemeinheit des Ichs und Feuerbachs Darstellung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Denken, die dieser in seiner Dissertation liefert.⁴¹ Meiner Auslegung nach hat Snellmans Argumentation im Kapitel über die Subjektivität einen pantheistischen Unterton. Die Neigung zur pantheistischen Redeweise unterstreicht den Unterschied zwischen Snellman und Göschel, dessen Schaffen die Lossagung von Pantheismus prägt. Der Unterschied zwischen Snellman und den Linkshegelianern wird erst im Bereich der Persönlichkeit deutlich.

1.2. Das abstrakte subjektive Selbstbewusstsein des Geistes

Die Entwicklung des Bewusstseins in Hegels Phänomenologie-Darstellungen durchläuft drei Hauptetappen: Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft. Bei Snellman umfasst das abstrakte subjektive Selbstbewusstsein die Etappen des Bewusstseins und des

³⁷ *Beweise*, S. 109–110, 115, 258; *IP*, S b 1, *SAII* S. 240/*KT3* S. 108. In Bezug auf die Rede vom Leib muss Göschels Trennung zwischen innerem und äußerem Leib (Kap. C.2.3.1.) im Auge behalten werden.

³⁸ *IP*, S c, *SAII* S. 256/*KT3* S. 125.

³⁹ *Beweise*, S. 112.

⁴⁰ *Anthropologie und Psychologie*, S. 520–521.

⁴¹ *De Ratione*, *GW1*, S. 9, 17, 19, 27, 29, 31, 39, 51, 63, 65, 81, 163 (Fußn. 54.); Cornehl 1969: S. 42–43.

Selbstbewusstseins, während das im letzten Kapitel des D-Teils zu untersuchende konkrete subjektive Selbstbewusstsein die Etappe der Vernunft umschließt. In seiner kurzen Betrachtung über das Bewusstsein übernimmt Snellman Hegels Auffassung: Bewusstsein und Selbstbewusstsein werden zu Momenten des Subjektbegriffs.⁴²

Im vorherigen Kapitel wurde erstens (1) erwähnt, dass erst die phänomenologische Stufe geistig ist. Während der Geist im Bereich der Anthropologie sich seiner Freiheit bewusst war, weiß der Geist nun von seiner Geistigkeit. Der Grad des Wissens ist nun entscheidend höher: "Als Individuum weiss sich der Geist nur in den Bestimmungen des Bewusstseins, als Subjekte aber ist ihm sein reines Selbst Objekt des Wissens" – so Snellman.⁴³

Das Kapitel über die Individualität begann mit der Einheit der Welt und des Ichs. Die Subjekt-Objekt-Trennung war schon im Selbstgefühl vorhanden – jedoch als unbestimmte. Zu Beginn des Kapitels über die Subjektivität geht nun die eigentliche Objektivität aus der Subjektivität hervor, obgleich schon der Begriff des Geistes die Unterscheidung zwischen Objektivität und Subjektivität enthält.⁴⁴ Während im Bereich der Individualität das Ich sein Wesen vom Inhalt nicht unterscheiden konnte, ist am Anfang des Kapitels über die Subjektivität eine strikte Trennung des Ichs und der Welt oder des Subjekts und des Objekts vorhanden.⁴⁵ Den Akt des Trennens nennt Snellman reines Selbstbewusstsein. Es enthält aber ebenfalls die Nichtigkeit der Trennung. Es ist also der Akt der Reflexion, die Schwerpunkt des vorigen Kapitels war.

Reines Subjekt sei etwas Bleibendes – eine Ruhe – und verschieden vom ewigen Wechsel der Bestimmungen – so Snellman.⁴⁶ Der Unterschied zwischen dem Bewusstsein von der Welt und dem Bewusstsein vom Selbst ist durch das Ausschließen des Unwesentlichen und des Zufälligen erreicht. Das Erreichen des subjektiven Selbstbewusstseins bedeutet das Erreichen des eigentlichen Selbstbewusstseins. Als bestimmungsloses erinnert das subjektive Selbstbewusstsein sehr an das Selbstgefühl.⁴⁷ Die Differenz zwischen subjektivem Selbstbewusstsein und Selbstgefühl ist die Differenz zwischen "Rückkehr zu sich selbst" und bloßem "Anfang".

⁴² *IP*, S b 2, *SAII* S. 241–242/*KT3* S. 109–110.

⁴³ *IP*, S b 1, *SAII* S. 238/*KT3* S. 106.

⁴⁴ *IP*, S b 2, *SAII* S. 244–245/*KT3* S. 112.

⁴⁵ *IP*, S b, *SAII* S. 237/*KT3* S. 105. Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 152/*KT1* S. 388 (§8).

⁴⁶ *IP*, S, *SAII* S. 234–235/*KT3* S. 101.

⁴⁷ *IP*, S, *SAII* S. 235/*KT3* S. 102.

Die am Anfang des Kapitels über die Subjektivität vorhandene Trennung beschreibt das klassische philosophische Bewusstsein.⁴⁸ Überhaupt determiniert das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit die ganze enzyklopädische Phänomenologie. Im Bereich der Individualität war das Subjekt mit dem ewigen Wechsel der äußerlichen Bestimmungen verbunden und somit von denselben bestimmt; nun besetzt das Subjekt die leitende Position. Das Subjekt unterscheidet das Wesentliche vom Unwesentlichen. Die Kategorien "das Wesentliche" und "das Unwesentliche" gehören zum Themenkreis der Logik der Reflexion. Der Unterschied zwischen der Individualität und der Subjektivität des Geistes stimmt überein mit dem Unterschied zwischen den zwei ersten Teilen der Logik Hegels. Die Logik des Seins stellt die abstrakten und unbestimmten Kategorien dar, während die wesenslogische Betrachtungsweise die Kategorien als bestimmte untersucht.

Im vorherigen Kapitel wurde zweitens (2) erwähnt, dass der Geist als subjektives Selbstbewusstsein wesentlich denkend ist. Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass die Phänomenologie Hegels eine Vielzahl von Widersprüchen vorführt, und Snellman erkennt, dass diese Widersprüche ihre Lösung im Denken finden. Andererseits ist das Wesen jedes Gegenstandes in Hegels Philosophie ausschließlich durch das Denken erfassbar. Snellman scheint dem Denken jedoch eine größere Rolle zuzuschreiben als Hegel (siehe dazu weiter unten).

Was meint Snellman mit Denken? Im Kapitel über die Subjektivität setzt er das Denken der Anschauung und dem Gefühl entgegen. Diese Entgegensetzung bedeutet aber nicht, dass Anschauung und Gefühl nicht zum Geist gehörten, denn beide sind Tätigkeiten des Geistes;⁴⁹ Anschauung sei eigentlich die Voraussetzung des Denkens – so Snellman.⁵⁰ Weder im Gefühl noch in der Anschauung sei aber die abstrahierende Tätigkeit vorhanden.⁵¹ Was Snellman außerdem im Auge hat, ist das begreifende Denken⁵² oder die Fähigkeit des Denkens, auf sein Anderes zu begreifen,⁵³ während die Anschauung ihrem Anderen gegenüber gleichgültig ist. Man kann vom Sinnlichen abstrahieren, aber ein Gedanke kann niemals ein Gegenstand der Anschauung sein.⁵⁴ Die Betonung der Fähigkeit zum Abstrahieren bedeutet bei Snellman nicht, dass das Denken

⁴⁸ Wilenius 1980: S. 4.

⁴⁹ *IP*, S b 3, *SAII* S. 251–252/*KT3* S. 120.

⁵⁰ *IP*, P A, *SAII* S. 280/*KT3* S. 154.

⁵¹ *IP*, S b 1, *SAII* S. 239/*KT3* S. 106.

⁵² O'Donohue 1993: S. 98–99.

⁵³ Der Verstand kann dagegen sein Anderes nicht fassen – so Hegel (*Philosophie der Religion II*, *W17*, S. 229 (*WF12* S. 192)).

⁵⁴ Laut Kuzmin (2011: S. 70) abstrahiert das Denken bei Hegel "[...] von sich wie von allen Dingen und fordert die Erreichung der Bestimmtheit in Beziehung auf sich".

irgendwie formal oder leer wäre, sondern die Fähigkeit des Denkens zur Erfassung der Allgemeinheit.⁵⁵ Während das anschauende Wissen vergänglich und veränderlich ist, kann das Denken die ewige Wahrheit oder die Persönlichkeit aufgreifen; die Natur sei der Gegenstand der Anschauung, der Geist dagegen der Gegenstand des Denkens.⁵⁶

Wie verhält sich nun die Reflexion zum Denken? Man darf Reflexion und Denken nicht gleichsetzen, denn das Denken ist hochrangiger.⁵⁷ Denken prägt das Sein des Geistes überhaupt, und die vorangehende gedankliche Bewegung ist einzig und allein dem Geist möglich. Weil Denken im Sinne des wahren philosophischen Wissens mühevoll ist, begnügt man sich mit der wohlfeilen Anschauung – so Snellman.⁵⁸

Im Großen und Ganzen ähnelt Snellmans Begründung des Denkens der Passage in Feuerbachs Schrift *Todesgedanken*, in der der Verfasser dem Denken die Empfindung und das Gefühl entgegensetzt.⁵⁹ Denken sei überzeitlich, ewig, überindividuell; Empfindung hingegen zeitlich, vergänglich und immer mit einem bestimmten Individuum verbunden. "Die Empfindungen folgen nur nacheinander und aufeinander [...]", während die Tätigkeit des Denkens "[...] nicht Trennung und Nacheinander, nur innerliches Unterscheiden, Bilden und Gestalten innerhalb der zugrunde liegenden Substanz der Einheit mit sich selber" ist – so Feuerbach.⁶⁰ Wie Snellman negiert Feuerbach alle Individualität des Denkens – sonst wäre dasselbe Empfindung. Feuerbachs Standpunkt in *Todesgedanken* weicht jedoch von Snellman darin ab, dass er Sinnlichkeit und Denken absolut voneinander trennt. In Bezug auf den Geist bekommt die Sinnlichkeit keine Rolle: "Soweit und soviel du sinnlich bist, soweit und soviel bist du Individuum; was über den Sinn, ist vom Geiste."⁶¹ Wie oben angeführt, geht Snellman nicht so weit, obschon er das Denken als das Höchste setzt. Meiner Ansicht nach zeigt sich hier Snellmans "mittleres Hegelianertum". Nach der Deutung von Tomasoni ging Feuerbach schon in seiner hegelianisch geprägten Zeit einen Schritt weiter als der Berliner Meister, indem er die Botschaft Hegels verschärfte.⁶² Snellman macht diesen Schritt nicht.

Im Vergleich zu Hegel enthält Snellmans Bestimmung des Denkens nichts Überraschendes. Dagegen ist interessant, welche der zu Hegels Phänomenologie-

⁵⁵ IP, S b 3, *SAII* S. 250/KT3 S. 118; P A, *SAII* S. 281/KT3 S. 154.

⁵⁶ IP, P A, *SAII* S. 282/KT3 S. 155. Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 177/KT1 S. 415 (Schlussbemerkung).

⁵⁷ Hegel stellt in der *Enzyklopädie* fest, dass sich der Mensch wegen des Denkens vom Tier unterscheidet. Er betont aber auch den Unterschied zwischen Denken und Reflexion. *EnzI*, W8, S. 42–43 (§2).

⁵⁸ IP, P A, *SAII* S. 280/KT3 S. 153.

⁵⁹ *Todesgedanken*, *GW1*, S. 243–248.

⁶⁰ *Todesgedanken*, *GW1*, S. 244, 248.

⁶¹ *Todesgedanken*, *GW1*, S. 249.

⁶² Tomasoni 2015: S. 59.

Darstellungen gehörenden Themen Snellman übernimmt. Snellman scheint die intellektuellen Phänomene in das Denken aufzunehmen, die bei Hegel zum Themenbereich der enzyklopädischen Phänomenologie gehören.

Neben den intellektuellen Phänomenen diskutiert Hegel aber ebenfalls Phänomene, die als Verhaltensweisen des Menschen zu verstehen sind.⁶³ Gegenstand der *Phänomenologie* ist sowohl das denkende als auch das wollende Subjekt. In Snellmans *Idee der Persönlichkeit* wird augenfällig das denkende Subjekt betont. Snellman kritisiert Hegel auch für die Vernachlässigung der denkenden Seite, indem er feststellt, dass er "[...] die einseitige Auffassung des Selbstbewusstseins als praktischen Ichs nicht billigen kann".⁶⁴ Snellman will der Bestimmung des wollenden Subjekts durch Hegel jedoch nicht widersprechen, sondern dessen Aussagen nur ergänzen. Deshalb ist es besonders wichtig, dass Snellman von Einseitigkeit spricht.⁶⁵ Hier sehen wir also ein Beispiel für den Aspekt-A.1.

Snellmans Akzentuierung der Tragweite des Denkens macht den fundamentalen Unterschied zwischen den Standpunkten Hegels und Fichtes d.J. sichtbar. Fichte erkennt, dass bei Hegel die Grenze zwischen dem Apriorischen und dem Aposteriorischen verschwindet, denn seine Methode betrachtet alles apriorisch. Diese Methode könne nicht erklären – so Fichte –, wie dann etwas Außerbegriffliches zur Existenz kommen kann.⁶⁶ Fichte fordert die Begründung der Persönlichkeit Gottes durch "Erfahrungsforschung".⁶⁷ Die Idee des begreifenden Denkens im Sinne Snellmans wird also von Fichte völlig abgelehnt.

Wie die Phänomenologie umfasst die *Rechtsphilosophie* – so Snellman – nur eine Seite der Subjektivität: die Subjektivität des objektiven Geistes.⁶⁸ Als solche sei die Subjektivität nur erscheinend – nicht ihrem Begriff gemäß, nicht Natur des subjektiven Geistes. Infolgedessen ist das Recht dem Menschen nur ein Sollen: es erscheint ihm als etwas Äußerliches. Ein solches Rechtssystem entspricht nicht den Anforderungen des Rechtssystems bei Hegel, dessen Kern das Dasein des Geistes bilden soll. Nur dieses System wäre dem Menschen keineswegs äußerlich. Snellman weist hier auf die Folgen der unvollständigen Bestimmung des subjektiven Geistes hin und ergänzt somit die Aussagen Hegels im Sinne von Aspekt-A.1.

⁶³ Fetscher 1970: S. 105.

⁶⁴ *IP*, S b 3, *SAII* S. 253/*KT3* S. 122.

⁶⁵ Als Subjekt hat der Geist zwei Seiten: eine wollende und eine denkende – so JVS (*IP*, S b 2, *SAII* S. 24/*KT3* S. 114).

⁶⁶ *IdP* 1855, S. 17–18.

⁶⁷ *IdP* 1855, S. 51.

⁶⁸ *IP*, S b 3, *SAII* S. 253/*KT3* S. 122.

Im Laufe des Kapitels über die Subjektivität stellt Snellman klar, wie die Kluft zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden ist. Dadurch expliziert er Hegels These vom Selbstbewusstsein als der Wahrheit des Bewusstseins.⁶⁹ Die Überwindung hat ihren Grund darin, dass Bewusstsein eigentlich Selbstbewusstsein ist, denn das Wissen des Objekts ist schon das Produkt des Subjekts.⁷⁰ Ein gedachtes Objekt sei vom Subjekt geschaffen worden, weshalb Kants Ding-an-sich im Denken fassbar ist – so Snellman.⁷¹ Andererseits

"[...] hört das Subjekt auf das denkende, von dem bestimmten Gedanken unterschiedene zu seyn, und wird vielmehr der sich entwickelnde Gedanke selbst, ebenso wie das Objekt, das Gedachte nicht mehr ausserhalb der Bestimmungen des Gedankens bleibt [...]."⁷²

Die Überwindung der Kluft zwischen Subjekt und Objekt führt dazu, dass die Frage nach dem Sinn des Leib-Seele-Verhältnisses anders gestellt wird. Was besagt das? Das Leib-Seele-Verhältnis stimmt nach Snellman mit dem Geist-Materie-Verhältnis überein.⁷³ Es ist deshalb sowohl vom Materiebegriff als auch vom Begriff des Geistes aus erklärbar. Der zum Begriff gehörende Unterschied ist nämlich in den beiden Begriffen ein und derselbe. Weil der Geist selbstbewusst ist, beinhaltet er den Unterschied zwischen sich und seinem Anderen, und dementsprechend gehört die Negation des Selbstbewusstseins zum Materiebegriff. Die Einheit von Leib und Seele einschließlich ihrer Differenz ist also wesentlich bleibend und notwendig. Snellman weist hier auf Kants bekanntes "Hundert Taler" –Beispiel hin.⁷⁴ Anders als Kants Taler kann etwas real sein, ohne dass es durch Anschauung oder Wahrnehmung erfasst wird. Durch Anschauung oder Wahrnehmung kann die Notwendigkeit einer Sache nicht erwiesen werden. Entsprechend hat die Notwendigkeit des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ihre Basis nur in den Begriffen Subjekt und Objekt.

Es wurde bereits erwähnt, dass Göschel den Leib nicht aus der Subjektivität ausschließt. In Snellmans Interpretation schreibt er dem Individuum deswegen kein Sichwissen zu. Bewusstsein und Selbstbewusstsein werden bei Göschel erst dem Sub-

⁶⁹ *EnzIII*, *W10*, S. 213 (§424).

⁷⁰ Wilenius 1980: S. 5.

⁷¹ *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 157–158/*KT1* S. 393–394 (§15 Bem.). JVS zu Kants Begriff "Ding-an-sich" überhaupt, *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 613–614/*KT5* S. 313–314 (§11). Hier hat die *IP* wieder Affinität zu Hegels *Phänomenologie*, die auch zu beweisen versucht, dass das Ding-an-sich erkannt werden kann. S. Kok 2013: S. 159.

⁷² *IP*, S b 3, *SAII* S. 250/*KT3* S. 118.

⁷³ *IP*, S b 2, *SAII* S. 243–244/*KT3* S. 111–112.

⁷⁴ Kants Beispiel wurde von Hegel in der *Enzyklopädie I* (*W8*, S. 135–137 (§51)) und in der *Philosophie der Religion II* (*W17* S. 208–209; *WF* S. 172) kommentiert. JVS hat mindestens die *Philosophie der Religion II* gelesen ("Tübinger Notizen", *SAIII* S. 557).

jekt zugerechnet, was zur Folge hat, dass der Leib irgendwie wissend sein sollte – so Snellman.⁷⁵ Im Rahmen des Standpunktes von Göschel, der die Leib-Seele-Einheit nicht enthält, könne das Selbst danach nur angeschaut werden, was – auf der Basis der vorangehenden Überlegungen – unmöglich sei. Snellmans Argumentation gegen Göschel stützt sich also auf den engen geistigen Horizont, den das Subjekt bei Göschel wegen seines ausschließenden Charakters hat.

Wir haben gesehen, wie Snellmans Anlehnung an das Denken sich als entscheidend erweist. Seine Kernthese lautet: Das Objekt kann genau deshalb gewusst werden, weil es im Denken ist. Der Unterschied zwischen den Begriffen der Seele und des Geistes erhellt diese These: der Begriff der Seele enthält noch die Trennung zwischen Leib und Seele, während der Begriff des Geistes die Einheit von Leib und Seele ausspricht.

2. Subjekt und Substanz

2.1. Die Identität des Subjekts und der Substanz

Der Weg des Subjektivitätsbegriffs führt zur Identität des Subjekts und des Objekts und somit zur Identität von Subjekt und Substanz. Das Ergebnis entspricht dem von Hegels *Phänomenologie*.⁷⁶

Was ist mit dieser Identität genau gemeint? Die einfache Antwort im Fall Hegel – die Snellman prinzipiell übernimmt – lautet wie folgt:⁷⁷ Wie alles Daseiende muss ebenso die daseiende Substanz eine Einheit bilden oder mit sich identisch sein. Um eine Einheit zu bilden, kann sie keinen Widerspruch enthalten, und das Lösen der Widersprüche setzt Reflexion voraus. Das ist dadurch erklärbar, dass das Dasein überhaupt den Unterschied voraussetzt, denn ohne Unterschied wäre alles ein und dasselbe. Der Unterschied ermöglicht also, dass etwas bestimmt ist und somit existieren kann: reine Identität mit sich ist nur reine Abstraktion. Die Identität mit sich und somit wahres Subjektsein wird dann durch die Reflexion in sich und auf sein Anderes erreicht. Die reflektierende Aktivität hat ihre Basis im Denken und Denken ist wesentlich subjektiv.⁷⁸ Die Substanz ist mithin als Subjekt fassbar.

⁷⁵ *IP*, S b 1, *SAII* S. 240/*KT3* S. 108.

⁷⁶ *PhG*, *W3*, S. 22–23.

⁷⁷ Hegel erklärt die Identität in *PhG* (*W3*, S. 57); Heidemann 2008: S. 8.

⁷⁸ So JVS: *IP*, S c, *SAII* S. 256–257/*KT3* S. 126.

Snellmans Betonung der Identität des Subjekts und der Substanz ist von Wichtigkeit: das Subjekt wird nicht überwunden. Die tiefere Bedeutung der Identität liegt darin, dass das Erreichen dieser Identität eigentlich die Entstehung des wahren Subjekts bedeutet. Wir stoßen hier wieder auf die Mehrdeutigkeit von Hegels Subjekt-Begriff. Meines Erachtens ist die Grundidee Snellmans hier aber relativ trivial: das Subjekt wird erst durch das Objekt völlig bestimmt, weshalb das wahre Subjekt erst durch das Erreichen des Objekts ermöglicht wird.

Es hat einen Grund, wenn ich hier vom Subjekt statt von der Subjektivität spreche: die Subjektivität ist durch das Hervortreten des wahren Subjekts überwunden worden. Auch Strauss hatte die Mehrdeutigkeit der Sprache Hegels bemerkt: er spielt mit dem Satz "Substanz ist Subjekt" und fragt, ob dieser Satz gleichbedeutend sei mit dem Satz "Gott ist Person".⁷⁹ Snellman und Strauss stimmen also darin überein, dass der Standpunkt "Substanz ist Subjekt" die Spekulation nicht beendet, wenngleich ihr Verständnis des Endes der Spekulation voneinander abweicht.

Kaminski verweist auf die Mehrdeutigkeit des Subjekt-Substanz-Verhältnisses in der Formulierung Hegels in der *Phänomenologie* und stellt die Frage, ob "[...] Subjekt und Substanz im Verhältnis des Gegensatzes, der Ergänzung oder der Aufhebung" stehen.⁸⁰ Snellmans Auffassung nach ist das Verhältnis als Aufhebung fassbar, denn das wahre Subjekt trete erst durch die Identität von Subjekt und Substanz hervor. Bei Snellman finden wir also keine Unentschlossenheit in der Formulierung, was als ein Beispiel für den Aspekt-A.1. zu sehen ist. Die Identität von Subjekt und Substanz sei – so Snellman – erklärbar durch die Identität von Form und Inhalt, die von Hegel in der Logik der Reflexion dargestellt wird.⁸¹ Snellman schildert das Ergebnis der Dialektik wie folgt:

"Der Inhalt ist eigenes Produkt des Subjekts, ebensosehr als er objektiver Inhalt ist, und die Form ist ebensosehr die eigene Entwicklung des objektiven Inhalts als durch die Tätigkeit des Subjekts gesetzt."⁸²

Snellman stellt die Entfaltung des Form-Inhalt-Verhältnisses im Bereich der Erscheinung fest, präzisiert aber, dass die Identität von Form und Inhalt auch die Aufhebung der Erscheinung bedeutet

Unter den Hegel-Kommentatoren ist auch darüber gestritten worden, ob die Dialektik der Substanz und des Subjekts als eine doppelseitige Bewegung oder als

⁷⁹ *Glaubenslehre I*, S. 512–513 (§33).

⁸⁰ Kaminski 1976: S. 103–104 (das Zitat auf der Seite 104).

⁸¹ *IP*, S b 3, *SAII* S. 248/*KT3* S. 117.

⁸² *IP*, S b 3, *SAII* S. 248/*KT3* S. 116.

eine Bewegung der Substanz zum Subjekt zu explizieren ist.⁸³ Meiner Ansicht nach versteht Snellman das Verhältnis als eine doppelseitige Bewegung, wenngleich er von der substantiellen Seite der Bewegung nur wenig redet. Bei Snellman bewahrt das Substanz-Subjekt-Verhältnis sein Gleichgewicht: es spricht ebenso sehr die Substantialität des Subjekts wie auch die Subjektivität der Substanz aus.

Väyrynen ist, im Prinzip, auch dieser Meinung, wobei er auch sieht, dass Hegel in der *Phänomenologie* dem Subjekt die oberste Priorität gibt.⁸⁴ Ich bin mit dieser *Phänomenologie*-Deutung nicht völlig einverstanden; das Wesentlichste ist hier aber, dass Snellman nach Ansicht von Väyrynen der Subjektivität im Laufe der Zeit eine immer größere Rolle zuschreibt. Ich folge dieser Auffassung und akzeptiere auch die Behauptung Väyrynens, dass der Keim für diese Gedankenlinie schon in der *Idee der Persönlichkeit* zu finden ist.

Im Hinblick auf die Persönlichkeitsthematik ist die Gleichsetzung der Substanz und des Subjekts fraglos von Wichtigkeit. Nach Hegels Auffassung gehört sie zu den entscheidenden Fortschritten in der Geschichte der Philosophie. Die Bestimmung der Substanz durch das Prinzip der Persönlichkeit kündigt Hegel als den wesentlichen Unterschied seines Substanzbegriffs zu dem von Spinoza an.⁸⁵ Während die Substanz bei Spinoza stark an der Natur orientiert ist, ist Hegels Substanz außerdem als eine gesellschaftliche Substanz fassbar: sie ist das Ergebnis der wechselseitigen Tätigkeiten der Subjekte, obschon sie auch ein Naturmoment hat.⁸⁶

In der Frage der Identität von Substanz und Subjekt wird die Differenz zwischen Snellman und den Linkshegelianern sichtbar. Im Folgenden wird die Ansicht Feuerbachs betrachtet, der den Satz als Ablehnung des Theismus interpretiert.⁸⁷ Fichte d.J. behauptet seinerseits in seinem Werk von 1855, dass Hegel die Substanz-Subjekt-Identität in der *Phänomenologie* nicht erkenntnistheoretisch nachgewiesen hätte.⁸⁸

Das Erreichen der Identität von Subjekt und Substanz eröffnet aufgrund der oben angeführten Aspekte eine Vielzahl von philosophischen Perspektiven. Mit den Themen der Sittlichkeit (1; ein Teil der Philosophie des objektiven Geistes), der Philosophie der Geschichte (2; ein Teil der Philosophie des absoluten Geistes) und der Philosophie der Religion (3; ein Teil der Philosophie des absoluten Geistes) berührt Snellman

⁸³ Kaminski 1976: S. 97.

⁸⁴ Väyrynen 1992: S. 133. Väyrynen macht die Jugendschriften Snellmans zum Thema; ich konzentriere mich vorwiegend auf *IP*.

⁸⁵ *WLII*, *W6*, S. 195.

⁸⁶ Kaminski 1976: S. 76, 160.

⁸⁷ Cornehl 1969: S. 55.

⁸⁸ *IdP* 1855, S. 20.

im Folgenden die Gesamtheit der Geistesphilosophie Hegels. Der Geist sei ferner – so Snellman – ein objektivierender Geist und könne somit als "Weltgeist" in allen Bereichen des menschlichen Lebens aufgefasst werden.⁸⁹ Er verdeutlicht auch, dass die Subjekt-Substanz-Identität sich noch entfaltet: im Staat sollen Subjekt und Substanz in einem höheren identischen Verhältnis zueinander stehen.⁹⁰

Die spekulative Darstellung der *Idee der Persönlichkeit* greift also nun Themen auf, die sichtbar politisch sind. Diese gewisse Politisierung der Darstellung spiegelt die *Phänomenologie* wider, in der Hegel die Frage erörtert, was für ein Subjekt die höhere Beziehung mit der Substanz erreichen kann. Hegels Antwort lautet: "[...] das selbsttätige bürgerliche Subjekt [...]".⁹¹ Im C-Teil wurde festgestellt, dass das Ziel der Persönlichkeitsphilosophie Snellmans die Begründung der Freiheit des Geistes ist. Die politische Botschaft der *Phänomenologie* lautet, dass "[...] die Freiheit allererst unterm bürgerlichen Rechtssystem" verwirklicht sein wird.⁹² Die Freiheit des Subjekts kann sich also nur in einem modernen Staat verwirklichen, dessen Wesen Hegel in der *Rechtsphilosophie* expliziert. Dieses Werk stellt somit die verwirklichte Freiheit dar, während die Philosophie des subjektiven Geistes das Wesen derselben zeigt. Wie die *Idee der Persönlichkeit* sich zum politischen Aspekt der *Phänomenologie* verhält, wird erst im letzten Teil der Untersuchung deutlich.

Im Hinblick auf die Philosophie der Religion ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis der nun erreichten Identität zur Auffassung des Schöpfer-Gottes. Snellman beantwortet die Frage mit der wesenslogischen Dialektik von Ursache und Wirkung⁹³: das Verhältnis des subjektiven Geistes zum substantiellen Geist entspricht dem Verhältnis von Ursache und Wirkung.⁹⁴ Im Prinzip enthält die Wirkung nichts Anderes als die Ursache, und umgekehrt ist die Ursache das, was sich in der Wirkung offenbart. Die Bewegung, durch die die Ursache zur Wirkung führt, deckt sich mit dem Prozess, in dem Ursache und Wirkung gesetzt werden: die Wirkung ist die Ursache der Ursache. Im Bereich der Geistesphilosophie besagt das nach Snellman Folgendes: das Übergehen

⁸⁹ *IP*, S c, *SAII* S. 255/KT3 S. 124. Die Rede von der Objektivierung ist hier entscheidend, denn der subjektive Geist und der Weltgeist sind grundlegend ein und derselbe Geist.

⁹⁰ *Staatslehre*, *SAIII* S. 302/KT5 S. 36 (2).

⁹¹ Kaminski 1976: S. 59.

⁹² Kaminski 1976: S. 71. S. a. Fetscher 1970: S. 118–119.

⁹³ *WLII*, W6, S. 224–225; *EnzI*, W8, S. 297–300 (§153–§154).

⁹⁴ *IP*, S c, *SAII* S. 257–258/KT3 S. 127. JVS weist auf diese Dialektik auch im *Rechtslehrbuch* hin und thematisiert sie auch in seinem *Logiklehrbuch*. *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 116/KT2 S. 417 (§51); *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 55–56, 58/KT2 S. 354–355 (§57 b), 357 (§62 Erklär., §63). Patoluoto (1984: S. 133–134) hat hier einen Unterschied zwischen JVS und Hegel entdeckt.

des substantiellen Geistes – "[...] als sich in dem subjektiven bewirkende, offenbarende Ursache gesetzt" – "[...] zur Wirkung, zur Wirklichkeit, [...]" ist

"[...] nur das Uebergehen des subjektiven Geistes selbst aus der unmittelbaren Subjektivität zu dem durch den substantiellen Geist vermittelten Selbstbewusstsein".⁹⁵

Meiner Deutung nach artikuliert Snellman hier Hegels Idee, dass die Wirkung der Ursache gegenüber nicht nur passiv, sondern auch aktiv ist.⁹⁶ Die Ursache oder Gott ist das Erste und das Ursprüngliche, aber ihre Ursprünglichkeit wird in der Wirkung aufgehoben.⁹⁷

Snellman bestreitet die Auffassung des Schöpfer-Gottes ferner nicht, denn er betont, dass die eigentliche Subjektivität erst mit der Objektivität entsteht.⁹⁸ Die Bestimmung des wahren Subjekts ist dementsprechend ohne Substanz unmöglich. Snellman hat dabei die Ablehnung der Trennung von Gott und Welt im Auge.⁹⁹ Aus diesem Grund widerspricht Snellman Feuerbach hinsichtlich der Auffassung der Substanz. Nach Ansicht Snellmans versteht Feuerbach die Substanz bloß negativ: sie sei bei ihm nur die Negation des Endlichen.¹⁰⁰ Nach Snellman ist Feuerbachs Behauptung im Prinzip korrekt, denn offensichtlich ist das Endliche als die Negation des Unendlichen bestimmbar. Snellman vertritt jedoch die Position, diese Negation im Bereich der Geistesphilosophie nicht als reine Negation zu verstehen. Denn dann würde das Subjekt unmittelbar und fürsichseiend bleiben. Snellman geht es hier offensichtlich nicht um die gewöhnliche Negation, die nur einfach etwas negiert, sondern um Hegels Gedanke von der Negation der Negation.¹⁰¹

Für Göschel ist die Idee des Schöpfer-Gottes selbstverständlich von großer Bedeutung. Die oben dargelegte Dialektik erfasst seine Auffassung aber nicht. Wie schon gesagt hat Göschel Angst vor der Gleichsetzung von Mensch und Gott, weshalb er betont, dass die Endlichkeit des Menschen nach seinem Tod erhalten bleibt. Nach Snellman hätte diese These verhängnisvolle Folgen: die Endlichkeit des subjektiven Geistes macht den absoluten Geist ebenso endlich; hätte der Geist seinen Anfang in der Zeit, wäre er endlich.¹⁰² Göschel vermeidet diese Behauptung, indem er von der Zeit vor der Schöpfung spricht, was Snellman nicht akzeptiert, denn in seinen Augen wäre ein

⁹⁵ IP, S c, SAI S. 258/KT3 S. 128.

⁹⁶ Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 163/KT1 S. 400 (§23 Bem.).

⁹⁷ *Vorlesungen 1843*, SAIII S. 620/KT5 S. 322 (§21).

⁹⁸ Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 163/KT1 S. 400 (§23 Bem.).

⁹⁹ *Vorlesungen 1843*, SAIII S. 620/KT5 S. 322 (§21).

¹⁰⁰ IP, S c, SAI S. 257/KT3 S. 128.

¹⁰¹ *Logiklehrbuch*, SAI S. 31–32/KT2 S. 329 (§14 Allg. Bem.).

¹⁰² IP, S c, SAI S. 256/KT3 S. 125.

solches Leben völlig imaginär. Die einzige Möglichkeit, Göschels Thesen aufrecht zu erhalten, wäre das Postulieren eines Dritten, in dem "[...] der endliche Geist [...] das Erste, Gott als Objekt des endlichen Geistes das Zweite, und Gott als Subjekt "das Dritte"" seien – so Snellman.¹⁰³ Snellmans Urteil scheint zu stimmen, denn Göschel postuliert neben dem individuellen Geist zusätzlich "[...] seine Gemeinschaft mit Gott und der Welt [...]".¹⁰⁴ Göschel setzt also – meinem Verständnis nach – drei Verhältnisse, während Snellman eindeutig das Substanz-Subjekt-Verhältnis behandelt. Die Substanz offenbart dann dem Subjekt, das sich der Identität mit der Substanz bewusst ist, die Vielfältigkeit der Wirklichkeit – das Wesen Gottes einbegriffen.

2.2. Das konkrete subjektive Selbstbewusstsein des Geistes

Die oben vorgestellte Lösung Snellmans zur Überbrückung der Kluft zwischen Subjekt und Welt bedeutet die endgültige Überwindung der Reflexion, die eine wichtige konstitutive Funktion für die Darstellung der Substanz-Subjekt-Identität gehabt hat. Die auf die Subjekt-Objekt-Trennung übergreifende Subjektivität und somit das konkrete oder allgemeine Selbstbewusstsein ist nun erreicht. Was im Bereich des reinen Selbstbewusstseins nur gesetzt war, ist nun gewusst: die auf dem Denken beruhende Einheit des Subjekts und des Objekts.¹⁰⁵

Bei Hegel schließt das allgemeine Selbstbewusstsein viele Bedeutungen ein. Es umfasst zum Beispiel Rousseaus Gemeinwillen, Kollektivbewusstsein überhaupt und Vernunft, die die Basis für die Wirklichkeit des Geistes ausmacht und die Phänomenologie Hegels zum Abschluss bringt.¹⁰⁶ Es besteht aber kein Gegensatz zwischen dem Sozialen und dem Vernünftigen, denn "[...] das gegenseitige Anerkennen der Freiheit der menschlichen Person [ist] das Grundphänomen der sich im Menschen verwirklichenden Vernunft".¹⁰⁷

Feuerbach formuliert in seiner Dissertation: "[a]ls *Denkender bin ich selbst die menschliche Gattung* [...]".¹⁰⁸ Durch den einheitlichen Charakter des Geistes ist also erklärbar, wie die Phänomene im Bereich des subjektiven Geistes immer auch

¹⁰³ IP, S c, SAI S. 260/KT3 S. 130.

¹⁰⁴ Beweise, S. 223.

¹⁰⁵ Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 160/KT1 S. 397 (§20).

¹⁰⁶ Fetscher 1970: S. 126. Dass die Substanz selbstbewusst ist, macht auch einen Unterschied zwischen Hegel und Spinoza aus.

¹⁰⁷ Fetscher 1970: S. 120.

¹⁰⁸ *De Ratione*, GW1, S. 31 (Kursivschrift im Orig.). Vgl. Snellmans *Logiklehrbuch*, SAI S. 54–55/KT2 S. 353 (§56 Erklär.).

ihr Pendant in der Gesellschaft haben.¹⁰⁹ Hegels Ethik ist letztendlich identisch mit der Ontologie, und Snellman spricht entsprechend an verschiedenen Stellen von der sittlichen Substanz. Für Feuerbach ist, dass die durch das Denken erreichte Allgemeinheit des Ichs der oberste Grundsatz der Morallehre sei.¹¹⁰ Die Geschichte fällt mit der Entfaltung des Geistes zusammen, was zugleich besagt, dass der geschichtliche Prozess schließlich vernünftig ist.

Die Überwindung der Subjekt-Objekt-Trennung bedeutet die Überwindung der Trennung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein: das allgemeine Selbstbewusstsein kündigt die Einheit des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins an.¹¹¹ Das allgemeine Selbstbewusstsein sei aber – so Snellman – wesentlich objektiv: es sei weder die Vernunft des Individuums noch die Vernunft des Kollektivs, sondern immer Eins und identisch mit dem Sein.¹¹² Diese Identität von Erkennen und Sein wird von Fichte d.J. abgelehnt.¹¹³ Fichtes Auffassung nach bleibt diese Identität sowohl in Hegels Logik als auch in seiner *Phänomenologie* unbegründet.

Aus der Überwindung der Subjekt-Objekt-Trennung ergibt sich die Frage, inwiefern Hegels Auffassung des Ichs realistisch ist. Bubbio hat die Unterscheidung zwischen der realistischen und der idealistischen Interpretation des Ichs dargestellt.¹¹⁴ Feuerbach und Strauss favorisierten beide die realistische Interpretation, nach der Hegel den menschlichen Geist realistisch verstand. Nach der idealistischen Interpretation hat der menschliche Geist dagegen eine fundamental relationale Struktur. Ich vermute, dass Snellman zur Vermeidung allen Dualismus' die realistische Interpretation ablehnen würde.

Durch die gesamte *Idee der Persönlichkeit* hindurch argumentiert Snellman im Sinne von Hegels Auffassung über die Immanenz des Geistes. Bei Hegel ebenso wie bei Snellman ist die Idee der Immanenz des Geistes unabdingbare Voraussetzung für die Möglichkeit, Gott im Denken zu erkennen.¹¹⁵ Der Gedanke der Immanenz des Geistes inspiriert gleichfalls die Linkshegelianer und die *Idee der Persönlichkeit* befindet sich hinsichtlich dieses Punktes mit dem Linkshegelianismus im Einklang. Den Standpunkt der rechten Hegelianer, beispielsweise den von Göschel, hält Snellman da-

¹⁰⁹ Fetscher 1970: S. 120.

¹¹⁰ *De Ratione, GW I*, S. 95.

¹¹¹ Fetscher 1970: S. 121.

¹¹² Vgl. *Lehrbuch der Psychologie, SAI* S. 161–162, 178/*KTI* S. 398 (§21), 417 (Schlussbemerkung); *Vorlesungen 1835–37, SAI* S. 582/*KTI* S. 226–227.

¹¹³ Hellmuth 2009: S. 168.

¹¹⁴ Bubbio 2014: S. 143.

¹¹⁵ Bubbio 2014: S. 134.

gegen für falsch, denn er ermöglicht nur das "[...] halbe Wissen des Menschen von Gott [...]".¹¹⁶ Während Gott im Rahmen dieses Standpunkts "[...] nur eine Vorstellung, eine Dichtung [...]" ist, stellt Snellman fest, dass "[...] das Wissen des Menschen von Gott nicht ein Wissen des Subjekts [...] [ist], sondern Wissen des substantiellen Geistes von sich ist [...]".¹¹⁷

Nachdem im vorherigen Kapitel Snellmans Auffassung des Denkens behandelt wurde, stellt sich nun die Frage, wie er das Verhältnis der Vernunft zum Denken versteht. Das Denken ist subjektiv und aktiv, die Vernunft hingegen sowohl subjektiv-aktiv als auch objektiv-passiv – so ließe sich der Snellmansche Standpunkt zusammenfassen. Nach Hegel ist

"[d]er *freie* Geist oder der Geist *als solcher* [...] die Vernunft, wie sich dieselbe einerseits in die reine, unendliche Form, in das schrankenlose Wissen, und andererseits in das mit diesem identische Objekt trennt".¹¹⁸

Man findet schon im *Lehrbuch der Psychologie* die Trennung zwischen der Vernunft als Inhalt und der Vernunft als Form.¹¹⁹ Diese Differenz sei aber wesentlich abstrakt, denn beide Momente haben auch eine höhere und konkretere Bedeutung: die Vernunft als Inhalt sei keine bloße Fähigkeit, sondern tätiger Prozess; die Vernunft als Form sei nicht tot, sondern lebendig und wirklich – so Snellman.

Nach Snellman ist die Vernunft des Menschen aber nichts Fertiges: der Mensch ist von Natur aus unvernünftig und wird vernünftig durch die Bildung.¹²⁰ "Die menschliche Vernunft, das Bewußtsein seines Wesens, ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen [...]" – so Hegel.¹²¹ Die Vernunft eröffnet bei Snellman ebenso dem Menschen den Weg zum Gott:

"Wenn nun nicht geläugnet werden kann, dass *Hegel* dieses Denken, das die logische Idee ist, nicht in irgend ein ausserweltliches Denken versetzt wissen will, sondern damit lediglich unser menschliches Denken versteht, so kann es kaum zweifelhaft seyn, wie sich dasselbe zum absoluten Geiste verhält."¹²²

¹¹⁶ *IP*, S c, *SAII* S. 260/*KT3* S. 130. Göschel akzeptiert diese Interpretation nicht: "[...] die vollendeten Seligen [...] wissen, was Gott denkt und weiß, indem sie es in ihm als in seiner Offenbarung und in dieser als in dem Spiegel lesen [...]". *Beweise*, S. 243.

¹¹⁷ *IP*, S c, *SAII* S. 259/*KT3* S. 129.

¹¹⁸ *EnzIII*, *W10*, S. 230 (§440 Z).

¹¹⁹ *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 144–145/*KT1* S. 379–380.

¹²⁰ *IP*, S c, *SAII* S. 255/*KT3* S. 124. Vgl. *Vorlesungen 1856–63*, *SAX* S. 535–537/*KT17* S. 218–219.

¹²¹ *Philosophie der Religion I*, *W16*, S. 40.

¹²² *IP*, P A, *SAII* S. 276–277/*KT3* S. 149.

Schon in seiner ersten Dissertation hatte Snellman festgestellt, dass der Mensch Gott durch das Denken begreifen könne.¹²³ Die Entfaltung zur Vernünftigkeit sei die Befreiung von der Natur, die Mitwirkung am gesellschaftlichen Leben einschließlich religiöser Tätigkeit.

Bei Fichte d.J. steht das Begreifen Gottes durch das Denken außer Frage: Für ihn "[...] ist der Gottesbegriff nicht im Rahmen einer denklogisch-abstrakten Kategorienlehre zu entfalten, sondern nur induktiv-regressiv, im Ausgang von der Welttatsache".¹²⁴ Nach Ansicht von Fichte genüge der Begriff "[...] schlechthin nicht allein zur Erkenntnis Gottes, vielmehr muß er sich selbst begreifen als das nur Einseitige, Formelle, Vorbereitende dieser Erkenntnis".¹²⁵

Die Überbrückung der Kluft zwischen dem Subjekt und dem Objekt bringt das Risiko des subjektiven Idealismus hervor. Mit dem Terminus des "subjektiven Idealismus" ist hier die Auffassung gemeint, in Hegels Philosophie werde die Wirklichkeit aus dem subjektiven Begriff hergeleitet oder deduziert. Snellmans Argumentation gegen diese Auffassung beruht auf seiner schon im C-Teil dargestellten These vom Denken als Grundlage des Selbstbewusstseins. Die Aussage "Bewusstsein ist eigentlich Selbstbewusstsein" ist gleichbedeutend mit der Aussage, dass das dem Subjekt entgegengesetzte Objekt immer auch ein gedachtes Objekt ist – so Snellman.¹²⁶ Bewusstsein selbst sei also denkend.¹²⁷ Das gedachte Objekt sei wieder ein Geschöpf des Subjekts.¹²⁸ Der subjektive Idealismus stützt sich auf den Dualismus des Subjekts und des Objekts, wogegen Snellman – wie wir im Kap. 1.2. schon sahen – die gegenseitige Verbundenheit und Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt setzt. Seiner Ansicht nach ist das nur Objektive ebensowohl das nur Subjektive.¹²⁹ Snellman meidet also das Risiko des subjektiven Idealismus paradoxerweise deshalb, weil er gerade das Subjekt als das Höchste setzt. Das Subjekt verweist aber bei ihm nicht auf das traditionelle philosophische Subjekt,¹³⁰ sondern es verweist auf den subjektiven Charakter des Denkens überhaupt. Snellman schreibt:

¹²³ *Dissertation 1835*, *SAI* S. 36/*KTI* S. 147 (§4).

¹²⁴ Hellmuth 2009: S. 22.

¹²⁵ *IdP 1834*, S. 11.

¹²⁶ *IP*, S b 2, *SAI* S. 238, 245/*KT3* S. 106, 113.

¹²⁷ *IP*, S b, *SAI* S. 106/*KT3* S. 106.

¹²⁸ Nach Snellman ist das Subjekt hier als wollendes "[...] reine Formthätigkeit" und bringt "[...] seine Form an das gegebene Objekt, das dadurch verändert wird, aber so, dass das Subjekt seine Form selbst zum Inhalte macht und dadurch ein neues Objekt setzt [...]". *IP*, S b 2, *SAI* S. 247/*KT3* S. 115.

¹²⁹ *IP*, S b 1, *SAI* S. 241/*KT3* S. 109.

¹³⁰ *IP*, S c, *SAI* S. 259/*KT3* S. 129.

"Wir dürfen nur an unsere Auseinandersetzung des Begriffs der Subjektivität und des reinen Selbstbewusstseyns erinnern, um es deutlich zu machen, dass alle Objektivität, die für den Geist da ist, nur für den Geist als subjektiven da seyn kann."¹³¹

Der unbedingte Grund für Snellmans energische Abwehr des subjektiven Idealismus liegt in seiner Akzentuierung des Denkens gegenüber der Anschauung. Zweifellos bekommen wir die Informationen von der Welt durch die Anschauung, aber die Information wird auch immer gedacht. Diese Behauptung ist als solche keineswegs radikal, aber Snellman fügt hinzu, dass ein Objekt erst im Denken in seiner wahren und wesentlichen Form ist. Das Objekt des Denkens benötigt keine Vervollständigung durch die Anschauung. Im Rahmen der Anschauung erweist sich die Subjekt-Objekt-Trennung als endgültig, weshalb die Spekulation die Anschauung hinter sich lassen muss. In der Anschauung weiß der Geist sich als daseiend, während er sich im Denken als selbstbewusst weiß. Während das Wissen im Bereich der Individualität von einer gewissen "Alltäglichkeit" geprägt ist, ist das Wissen im Bereich der Subjektivität im Grunde genommen philosophisch: es erfordert eine gründliche Denkweise. Snellman behauptet jedoch nicht, dass der Inhalt des Wissens irgendwie unüblich wäre. Die Subjekt-Objekt-Trennung wird nicht widerlegt, weil der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt – so Snellman – ein bleibender Unterschied sei.¹³²

Die begriffliche Ausgestaltung der zwei ersten Teile der *Idee der Persönlichkeit* erscheint trivial und im philosophiehistorischen Kontext betrachtet relativ unbedeutend. Man könnte fragen, was eigentlich Snellmans entscheidende Thesen sind. Meiner Ansicht nach verfolgt Snellman mit den beiden ersten Teilen seines Werkes zwei Ziele: Erstens hebt er besonders die Rolle des Selbstbewusstseins hervor und thematisiert das Bewusstsein und somit die erkenntnistheoretische Problematik nur wenig. Zweitens betont er besonders die Rolle des Denkens: seine Argumentation stützt sich an den entscheidenden Stellen auf eine gewisse Definition des Denkens. Selbstbewusstsein und Denken können somit als die wichtigsten Pfeiler seiner Auffassung der Persönlichkeit bestimmt werden. Gleichzeitig ist es eine wesentliche Einsicht, dass diese Pfeiler sich auch aufeinander stützen!

Im C-Teil wurde festgestellt, dass die Entfaltung des Geistes die Vermehrung des Wissens des Geistes von sich selbst bedeutet. Nun ist klar geworden, dass das Ich nur durch das Denken gewusst werden kann. Gleichzeitig hat die Entfaltung dazu

¹³¹ IP, S b 2, SAII S. 245/KT3 S. 113.

¹³² IP, S b 2, SAII S. 246/KT3 S. 114.

geführt, dass die Schranken des einzelnen Ichs überwunden worden sind. Von hier an ist die Trennung zwischen der epistemologischen und der ontologischen Seite der Dialektik nur mehr als relativ zu verstehen. Die Entfaltung des Geistes umfasst nun die Gesamtheit der Philosophie des Geistes.

E Persönlichkeit

1. Ergebnisse der Spekulation und die Gesamtheit des Systems

1.1. Der Geist als einzelner oder als persönlicher Geist

In dieser Untersuchung habe ich den Gedankengang Snellmans durch die Trennung zwischen ontologischer und epistemologischer Seite erklärt. Die Einzelheit oder Persönlichkeit, die Snellman im letzten Kapitel seines Werkes zum Thema macht, besagt erstens, dass der Geist notwendig einzeln sein muss, und zweitens, dass die Einzelheit auch das wahre Selbstbewusstsein des Geistes ist. Im ersten Abschnitt des ersten Hauptkapitels greife ich die notwendige Einzelheit des Geistes auf; im zweiten Abschnitt thematisiere ich die Einzelheit als das wahre Selbstbewusstsein des Geistes.

Im C-Teil wurde Snellmans Definition der Persönlichkeit folgendermaßen zusammengefaßt: die Persönlichkeit ist höchste Bestimmung des Geistes. Somit muss als nächstes gefragt werden, was der Geist eigentlich ist. Eine einfache Antwort lautet: Geist ist alles, was wirklich ist.¹

Somit ist Snellmans Definition der Persönlichkeit für die Gesamtheit des Systems von großer Tragweite. Dementsprechend wird nach der Darstellung dieser Definition (Kap. 1.1. bis 1.2.) erklärt, welche Implikationen die Definition Snellmans für die verschiedenen Bereiche des philosophischen Systems von Hegel enthält (Kap. 1.3. bis 1.6.).

Nach Snellman bedeutet Persönlichkeit die Identität des subjektiven und des objektiven Geistes. Als persönlicher ist der Geist einzelner Geist. Der einzelne Geist wiederum sei ein zweizügiger Prozess:

"[...] nicht, wie die Individualität, ausschliessende Einzelheit, noch, wie die Subjektivität, Wissen des Geistes von sich als Geist, dem Objekte gegenüber, sondern sie [die Einzelheit – L.K.] ist *in sich* als der identische Prozess der Besonderung des Allgemeinen und der Aufhebung der Besonderheit *bestimmt*."²

Snellman präzisiert noch, dass die Einzelheit des Geistes nur als dieser Prozess zu begreifen ist, der "de[r] lebendige[...] Begriff selbst" ist.³ Es gibt einen wesentlichen Un-

¹ Herrmann 1928: S. 74.

² IP, P A, SAI S. 268/KT3 S. 139.

³ IP, P A, SAI S. 269/KT3 S. 140. Vgl. Logiklehrbuch, SAI S. 42/KT2 S. 340 (§32).

terschied zwischen Subjekt und Person: während das Subjekt sich selbst gegen das Objekt bestimmt, ist die Bestimmtheit der Person "[...] Sichbestimmen innerhalb seiner".⁴ Reiff beschreibt den Prozess in seiner Rezension in folgender Weise: das Subjekt hebt sich auf

"[...] zu jener Objektivität, und [hat sich] innerhalb dieser [...], [kehrt] aber ebenso in sich als Einheit mit dem Objektiven zurück [...], und [ist] daher in dieser gedoppelten Bewegung das Eine mit sich identische Selbstbewusstsein, das schlechthin Ganze [...]; und so allein ist das Subjekt, der Mensch Persönlichkeit. Auf diese Weise macht sich der Mensch als Persönlichkeit geltend im Verhältniss zur Natur, zu anderen Menschen."⁵

Nach Väyrynen bedeutet die Subjektivität des Menschen bei Snellman letztendlich "[...] nur die kontingente Erscheinungsform seines wahrhaften metaphysischen Wesens", deren Aufhebung "[...] die Sache eines theoretischen und ethischen Entschlusses [...]" sei.⁶

In den "Tübinger Notizen" findet sich ein kurzes aber sehr wichtiges Exzerpt aus Hegels *Philosophie der Religion*, das – meiner Deutung nach – Snellmans Konzeption der Persönlichkeit zusammenfasst.⁷ In diesem Passus beschreibt Hegel die Liebe als Ausdruck des Geistes:

"In der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dies, sie durch dies Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen. [...] In der Liebe, in der Freundschaft ist es die Person, die sich erhält und durch ihre Liebe ihre Subjektivität hat, die ihre Persönlichkeit ist."⁸

Obwohl Snellman wenig von der Liebe spricht, formuliert Hegel hier eigentlich die Persönlichkeitsdefinition Snellmans. Snellman zitiert diesen Passus nur beiläufig in der *Idee der Persönlichkeit*. Er berücksichtigt nicht die Stelle in der *Großen Logik*, an der Hegel die Tätigkeit des Begriffs, gewaltlos auf sein Anderes zuzugreifen, als freie Liebe beschreibt.⁹ Nach Ansicht von De Vos ist die freie Liebe in diesem Zusammenhang ein passendes Beispiel dafür, "[...] was die spekulativ-logischen Begriffe als vernünftige auszeichnet".¹⁰ Es scheint mir, dass Snellman hier mit De Vos einverstanden wäre. Die

⁴ IP, P A, SIII S. 269/KT3 S. 140. Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 163/KT1 S. 399–400 (§23).

⁵ Reiff 1842: S. 590.

⁶ Väyrynen 1992: S. 124–125.

⁷ "Tübinger Notizen", SIII S. 557.

⁸ *Philosophie der Religion II*, W17, S. 233 (WF12, S. 197).

⁹ WLII, W6, S. 277.

¹⁰ De Vos 2014: S. 419.

Tätigkeit des Liebens spielt auch bei Feuerbach eine Rolle – dieses Thema berühren wir im Kapitel 2.1.¹¹

Snellmans Definition der Einzelheit sollte die Antwort auf die Kardinalfrage seiner Persönlichkeitsphilosophie geben: warum eigentlich ist der Geist am Ende der Entfaltung eine Person? Die einfache Antwort lautet: der Geist hat die Individualität als sein Moment. Die Persönlichkeitsstufe ist durch Aufhebung erreicht worden, und "[...] das Aufheben ist Negation der Negation und vernichtet als solche das Unwahre, nur Negative einer vorhergehenden Stufe, bewahrt aber nur das Positive und Wahre derselben".¹² Das Sein des Geistes als Individuum ist demgemäß in keinem Fall zufällig, sondern wesentlich notwendig. Die Erreichung der Persönlichkeit bedeutet das Ende des Konkretisierungsprozesses, weshalb der Geist nicht mit anfänglicher Allgemeinheit gleichgesetzt werden darf.

"Leben, Geist, Gott - sowie den reinen Begriff - vermag die Abstraktion deswegen nicht zu fassen, weil sie von ihren Erzeugnissen die Einzelheit, das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit, abhält und so zu nichts als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt."¹³

– so Hegel. Für Michelet ist der Mensch nur insofern eine wirkliche Person als er "[...] den allgemeinen Begriff der Persönlichkeit an sich individualisiert", wobei die individuelle Seite der Persönlichkeit nur der Stufe der Seele gleicht. Die Einzelheit des Geistes deckt sowohl die Individualität als auch die Persönlichkeit, aber nur die Persönlichkeit ist die dem Geist angemessene Einzelheit oder die Verwirklichung der Allgemeinheit.¹⁴

Die Aufhebung der Phasen der Subjektivität und der Objektivität bedeutet gewissermaßen einen Verlust. Der Körper u.a. sei nunmehr dem Geist nur ein Objekt wie alle anderen Objekte, aber der Geist weiß um die Möglichkeit des höheren Selbstbewusstseins und der konkreten Freiheit durch das Denken, weshalb er den Verlust akzeptiert – so Snellman.¹⁵ Die Wahrheit des Körpers oder der Natur überhaupt liegt nach Snellman darin, dass der Körper das Andere des Geistes ist.¹⁶ Zwar hat der menschliche

¹¹ Das Thema Liebe in den Frühschriften Feuerbachs wurde in Kap. B.1.2. erörtert. Dem Vorbild Hegels folgend diskutiert JVS verschiedentlich die Liebe in der Familie. U.a. in seinen Vorlesungen erscheint das Moment der Liebe "[...] als eine sich entwickelnde Einheit der Familiensitte [...]" (Väyrynen 1992: S. 179). In den Jugendschriften Hegels, die JVS nicht kannte, war der Begriff der Liebe auch von Gewicht. S. z.B. Inwood 1992: S. 85; De Vos 2014: S. 420. Werner (2007: S. 217) hat den Begriff der Liebe als den Ursprung der zwei anderen Grundbegriffe Hegels, nämlich Leben und Geist, definiert.

¹² *IP*, P A, *SAII* S. 271/KT3 S. 142. In den *Vorlesungen 1856–63* (*SAVII* S. 683/KT14 S. 58) stellt JVS fest, dass die Persönlichkeit das in allen Menschen identische Selbstbewusstsein sei, präzisiert aber, dass dieselbe auch Individualität bedingt.

¹³ *WLII*, W6, S. 297.

¹⁴ *Vorlesungen über die Persönlichkeit*, S. 139–141 (6. Vorl.; das Zitat auf der Seite 139).

¹⁵ *IP*, P A, *SAII* S. 271–272/KT3 S. 143.

¹⁶ *IP*, P A, *SAII* S. 281–282/KT3 S. 155.

Geist sein Dasein im Körper, aber das gehört nicht zu seinem höheren Sein im Geist. Nach Snellmans Ansicht verstehen Fischer und Göschel das Prinzip der Aufhebung falsch, denn bei ihnen bleibe auch das Unwahre bestehen;¹⁷ bei Göschel enthält noch die Persönlichkeit die Identität des Geistes und der Natur.¹⁸

1.2. Das persönliche Selbstbewusstsein

Die eigentliche Dialektik des Selbstbewusstseins vollendete sich schon im Bereich der Subjektivität: nach Snellman ist das dort erreichte allgemeine Selbstbewusstsein tatsächlich das persönliche Selbstbewusstsein;¹⁹ "Am einfachsten [...] lässt sich der Begriff der Persönlichkeit als *das Sichwissen des substantiellen Geistes* bestimmen."²⁰ Im Abschnitt über die Persönlichkeit ist der Inhalt dieses Wissens das Thema.²¹ Die Entfaltung des Inhalts bedeutet die Konkretisierung desselben oder "[...] die Entwicklung des Begriffs der Persönlichkeit zu ihrer Idee [...]".²² Die Darstellung dieser Entfaltung ist das Hauptthema des letzten Teils der *Idee der Persönlichkeit*.

Das persönliche Selbstbewusstsein ist – wie im D-Teil aufgezeigt wurde – wesentlich denkendes Selbstbewusstsein. Im E-Teil expliziert Snellman diese These weiter.²³ Dem Verstand oder der Sinnlichkeit bleibt die Wahrheit letztendlich ein Geheimnis.²⁴ Im Denken hingegen ist es nach Ansicht von Snellman möglich, sich zu unterscheiden, ohne dass dieser Akt des Sich-Unterscheidens Ausschließungen impliziert.²⁵ Deshalb ist das Bewusstsein eines individuellen Geistes gleichzeitig auch das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes.²⁶ Die menschliche Persönlichkeit hat somit die Persönlichkeit Gottes zu ihrer Bedingung. Reiff fasst diese Auffassung Snellmans anschaulich zusammen: "[...] nur der absolute Geist, das Absolute, ist als Objekt des Bewusstseins das mit sich Identische, Unveränderliche".²⁷

¹⁷ IP, P A, SAII S. 271/KT3 S. 142.

¹⁸ IP, P A, SAII S. 277/KT3 S. 150.

¹⁹ IP, P, SAII S. 261/KT3 S. 131.

²⁰ IP, P A, SAII S. 267–268/KT3 S. 138.

²¹ Vgl. die Trennung zwischen Psychologie und Phänomenologie im *Lehrbuch der Psychologie* (SAI S. 161/KT1 S. 397 (§20 Bem.).

²² IP, P, SAII S. 262/KT3 S. 132.

²³ Snellmans Explikation erinnert an Hegels Explikation der These "Gott ist die Liebe" (*Philosophie der Religion II*, W17, S. 221–222 (WF12 S. 187)).

²⁴ *Philosophie der Religion II*, W17, S. 227 (WF12 S. 191).

²⁵ IP, P A, SAII S. 268–269/KT3 S. 139–140.

²⁶ *Vorlesungen 1843*, SAIII S. 618/KT5 S. 320 (§19–§20).

²⁷ Reiff 1842: S. 588.

Snellman behauptet, wahres Wissen von der Einzelheit des Individuums sei nur mittels persönlichen Selbstbewusstseins möglich.²⁸ Nur dann ist das Wissen wirklich dauerhaft: weil Subjekt und Objekt völlig identisch sind, entspricht dieses Wissen dem Begriff des Geistes. Die Identität von Subjekt und Objekt erinnert sehr an das anfängliche, im Kapitel C.2.1. dargestellte Selbstgefühl. Dieses Selbstgefühl und das auf dem Denken beruhende persönliche Selbstbewusstsein unterscheiden sich: Das Selbstgefühl ist unentfaltet und einfach. Das persönliche Selbstbewusstsein hingegen macht den Unterschied zwischen Mensch und Tier aus und ermöglicht dem Menschen die Freiheit. Dem subjektiven Geist bedeutet Persönlichkeit, dass er "[...] seine vernünftige Freiheit in der Identität seines Willens mit einem an und für sich vernünftigen Inhalte weiss" – so Snellman.²⁹

Nach der obigen Bestimmung Snellmans ist der absolute Geist selbstbewusst auch ohne das Bewusstsein eines individuellen Geistes. Der absolute Geist sei danach nicht abhängig vom subjektiven Geist, und alle subjektiven Geister seien in Bezug auf das Absolute gleich.³⁰ Die Entfaltung des absoluten Selbstbewusstseins sei auch nicht zeitlich: dem subjektiven Geist sei das Absolute ewig.³¹ Die Unsterblichkeit des Menschen bedeutet genau das, dass er als Geist das absolute Selbstbewusstsein zugleich sei – so Snellman.³² Fichte d.J. lehnt diesen absoluten Standpunkt ab; seiner Auffassung nach ist das individuelle Erkennen immer an die zeitlichen und räumlichen Bedingungen gebunden.³³

Wir haben die Bedeutung der Natur für die Philosophie des Geistes schon diskutiert (Kap. C.1.2.1.). Durch die Erreichung der Stufe der Persönlichkeit ist nun auch das Wesen der Natur, die aufgehobene Voraussetzung des Geistes zu sein, bestimmt.³⁴ Nach Snellman kann der Geist irgendein Naturobjekt zum Träger der Gewissheit des Geistes von seiner Individualität machen,³⁵ was meinem Verständnis nach auf das Eigentum hinweist. Die Bestimmung des Eigentums (Kap. C.1.1.) bildet den Anfang von Hegels Philosophie des Rechts. Themen wie die rechtsphilosophischen Kategorien und die Weltgeschichte sind – so Snellman – "[...] dem Menschen nicht äusserlich in dem Sinne, wie die Natur dies ist, sondern sie haben ihre Existenz nur im Wissen

²⁸ *IP*, P A, *SAII* S. 268/*KT3* S. 139.

²⁹ *IP*, P A, *SAII* S. 275/*KT3* S. 147.

³⁰ *IP*, P A, *SAII* S. 270/*KT3* S. 142.

³¹ *IP*, P A, *SAII* S. 270/*KT3* S. 141.

³² *IP*, P A, *SAII* S. 278/*KT3* S. 150.

³³ *IdP* 1855, S. 80. Fichte nennt das absolute Wissen das Prinzip des Pantheismus (S. 19).

³⁴ *IP*, P A, *SAII* S. 281/*KT3* S. 155.

³⁵ *IP*, P A, *SAII* S. 281–282/*KT3* S. 155.

und Wollen des Menschen als persönlichen Geistes".³⁶ Das erklärt Snellmans These, im letzten Kapitel der *Idee der Persönlichkeit* werde der "Geist als solcher" betrachtet; der Geist selbst mache von hieraus den Inhalt des Wissens des Geistes aus.

1.3. Psychologie

In Bezug auf den Begriff des Geistes hat jeder Abschnitt in Snellmans Philosophie der Persönlichkeit einen spezifischen Charakter. Die Stufe der Individualität beinhaltet das Werden des Geistes, während die Stufe der Subjektivität den Weg des Geistes zum Substanzsein beschreibt.³⁷ Die Stufe der Persönlichkeit behandelt nun die Frage, was der Geist selbst eigentlich ist. Während auf den zwei ersten Stufen vor allem der Weg des subjektiven Geistes zu seiner Identität mit der Substanz verfolgt worden war, geht es im letzten Teil eigentlich nicht mehr um die Entfaltung des subjektiven Geistes. Hier soll vielmehr gezeigt werden, was der an- und fürsichseiende Geist ist und wie er sich realisiert. Dementsprechend hat das Kapitel über die Persönlichkeit nur wenig mit Hegels Philosophie des subjektiven Geistes und mit deren letztem Teil – der Psychologie – zu tun.

Wie im C-Teil (Kap. 1.1.1.) bereits festgestellt wurde, spricht Hegel in seiner Psychologie überhaupt nicht von der Person. Snellmans Gebrauch der Begriffe Person und Persönlichkeit ist aber unter den Hegelianern keine Ausnahme, denn auch Michelet z.B. thematisiert die Person in seinem Beitrag zur Philosophie des subjektiven Geistes. In seinem *Lehrbuch der Psychologie* hatte Snellman den Terminus "Person" noch nicht systematisch verwendet; er erwähnte jedoch die Persönlichkeit als höchste Bestimmung des subjektiven Geistes.³⁸

Dem heutigen, mit der modernen Psychologie vertrauten Leser könnte Snellmans Theorie der Person etwas sonderbar erscheinen.³⁹ In Hegels Psychologie, die mehr an moderne Psychologie erinnert, herrscht eine Spannung zwischen den Funktionen und dem Zentrum des Geistes.⁴⁰ Hegel war bekanntlich der Vermögenpsychologie

³⁶ IP, P B 1, SAI S. 289/KT3 S. 163.

³⁷ "Dadurch zeigt sich der freie Geist als die Einheit der im ersten und im zweiten Hauptteile der Lehre vom subjektiven Geiste betrachteten, beiden allgemeinen Entwicklungsstufen [...]". *EnzIII, W10*, S. 230 (§440 Z).

³⁸ *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 179/KT1 S. 418 (Schlussbemerkung).

³⁹ Kaila (1941: S. 2–6) und Koski-Jännes (1978: S. 25–26) haben Snellmans Persönlichkeitstheorie aus dem Blickwinkel der Psychologie des 20. Jahrhunderts betrachtet. Väyrynen hat in seinem Artikel (2011) Hegels Psychologie in Bezug auf die spätere Psychologie betrachtet. Er weist auch auf JVS hin (S. 41–42).

⁴⁰ Drüe 1976: S. 37.

seiner Zeit gegenüber sehr kritisch.⁴¹ Tatsächlich lehnte er aber die Vermögen als Forschungsgegenstände der Philosophie nicht generell ab. Seine Kritik betraf die von der Gesamtheit der Wissenschaft losgelöste Betrachtung der Vermögen.⁴² Hegel bestritt auch, dass die Vermögen des Geistes durch irgendeinen anderen Faktor als den Geist selbst erklärbar wären.⁴³ Hegels Projekt kann – um Drües Terminologie zu verwenden – als "Psychologie aus dem Begriff" beschrieben werden. Weil die Psychologie ihre Basis im Begriff hat, ist sie eine Vernunftwissenschaft. Snellman konzentriert sich genau auf das subjektive Zentrum des Geistes und dessen Verhältnis zu den anderen Bereichen der Philosophie. Er diskutiert nicht die Differenzierung der psychischen Funktionen – das primäre Thema von Hegels Psychologie. Auch Snellmans *Lehrbuch der Psychologie* geht nicht auf das eigentliche psychologische Material ein.⁴⁴ In der Einleitung zu diesem Lehrbuch betont Snellman den besonderen Charakter von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: diese Wissenschaft sollte das Individuum sowohl als Individuum als auch als Manifestation des allgemeinen Geistes betrachten.⁴⁵

Gerade die These vom "Geist als solchen" als Gegenstand der Psychologie macht Hegels Psychologie aus moderner Sicht problematisch.⁴⁶ Sie bedeutet, dass der Gegenstand der Untersuchung unendlich ist.⁴⁷ Die Endlichkeit des subjektiven Geistes ist – um Michelets Terminologie zu verwenden – nur etwas Relatives.⁴⁸

Was für eine Rolle spielen nun die empirischen Ergebnisse? In den Bereichen der Phänomenologie und der Anthropologie war es unkompliziert, die Rolle der Empirie zu bestimmen, da in diesen Bereichen noch der Dualismus zwischen Begriff und Realität herrschte. Nun sollte zwischen Realität und Begriff oder zwischen Realität und Theorie kein Unterschied mehr vorhanden sein.⁴⁹ Im Ergebnis des D-Teils war es nicht mehr legitim, vom subjektiven oder substantiellen Geist zu sprechen, denn der Geist, dessen Momente Subjektivität und Substantialität sind, sei nun im tiefsten Sinne

⁴¹ *EnzIII*, W10, S. 238 (§444).

⁴² Drüe 1976: S. 2, 9, 11. Vgl. JVS: *Vorlesungen 1856–63*, SAIX S. 672/KT16 S. 283. Drüe bemerkt jedoch später (S. 37), dass die psychischen Funktionen (Gedanke, Anschauung, Vorstellung usw.) bei Hegel eigentlich ungeklärt sind.

⁴³ Fetscher 1970: S. 141.

⁴⁴ Fieandt 1974: S. 23–24.

⁴⁵ *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 145/KT1 S. 380.

⁴⁶ "Die Psychologie betrachtet deshalb die Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des Geistes als solchen, Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf., Begierden usf., teils ohne den Inhalt, der nach der Erscheinung sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken wie in der Begierde und im Willen findet, teils ohne die Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in dem Bewußtsein selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben zu sein." *EnzIII*, W10, S. 229–230 (§440). Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 162/KT1 S. 399 (§22).

⁴⁷ Drüe 1976: S. 48.

⁴⁸ *Anthropologie und Psychologie*, S. 11.

⁴⁹ *WLII*, W6, S. 263.

des Wortes allgemein. Deshalb sei der der psychologische Blickwinkel nach Ansicht Snellmans hier gewissermaßen irreführend.⁵⁰ Überdies sollte – so Hegel – die philosophische Spekulation die Ergebnisse der empirischen Wissenschaft anerkennen, nicht verändern.⁵¹ Die Empirie kann jedoch nicht absolut sein, und spekulative Psychologie kann keineswegs als Generalisierung der empirischen Wissenschaft definiert werden.

Rückschauend wurde gerade diese problematische Stellung der Empirie für Hegels Philosophie zur "Schicksalsfrage".⁵² Sie führte zur Infragestellung sowohl der dialektischen Methode als auch des Begriffs des Geistes durch die Linkshegelianer.⁵³ Auch Snellman verließ seinem Wunsch nach Vervollständigung der Spekulation Hegels durch die Empirie Ausdruck, wenngleich nicht in der *Idee der Persönlichkeit*, sondern erst 1848. Nur die Rechtshegelianer zweifelten nicht an Hegels Methodik, konnten aber dessen Psychologie weder erweitern noch verbessern.⁵⁴ Es sei hier an die auch bereits im C-Teil erwähnte Absicht Hegels erinnert, die Philosophie des subjektiven Geistes noch umfänglicher zu behandeln.

Dieser Wunsch nach Vervollständigung betraf auch die Psychologie: Hegel konnte die Idee der wissenschaftlichen Psychologie, die er in seinen publizierten Werken umrissen hatte, nicht verwirklichen.⁵⁵ Diese Unvollständigkeit mag erklären, warum Hegel in seiner Philosophie des subjektiven Geistes den Begriff der Person nicht gebraucht. Andererseits ist – wie Siep bemerkt – der Begriff der Person in Bezug auf den Gegenstand des Endes der Psychologie Hegels zu einseitig.⁵⁶ Der Gegenstand der Psychologie Hegels sei unendlich und allgemein, woraus sich der Gebrauch der Begriffe Geist und Subjekt statt des Begriffs der Person begründen lasse.

Hegels Begriffe Subjekt, Leben, Gott, Geist sind wie andere, die auch die höheren Grade des persönlichen Seins schildern, komplexer und differenzierter als der Begriff der Person. Hegel verwendet den Terminus "Person" auch manchmal in einem kritischen Sinn.⁵⁷ Auch Snellman erwähnt beiläufig die Unzulänglichkeit des Wortes

⁵⁰ "Der Geist als persönlicher ist der Geist überhaupt [...] Er ist der allgemeine Geist in dem Sinne, dass ausser ihm kein Geist ist. [...] Als besonderer, als der bestimmte, sich von sich unterscheidende, allgemeine Geist, ist also der Geist, was er ist, nicht weil er andere besondere Geister ausschliesst, sondern weil er die Beziehung des allgemeinen Geistes auf sich ist." *IP*, P A, *SAII* S. 269/*KT3* S. 140.

⁵¹ Drüe 1976: S. 49; Stederoth 2001: S. 43–44.

⁵² Die Stelle der Empirie wurde z.B. vom Zeitgenossen Trendelenburg (s. z.B. Trendelenburg 1843: S. 188 (1. Druckspalte)) hervorgehoben. JVS kommentierte diese einflussreiche Kritik nicht (Kap. B.2.3.3.).

⁵³ Drüe 1976: S. 91.

⁵⁴ Drüe 1976: S. 25.

⁵⁵ S. Drüe 1976: S. 12, 16. Schon zur Zeit der Erscheinung der *WL* hatte Hegel den Plan, ein Buch über Psychologie zu verfassen. Nicolin 1961: S. 9.

⁵⁶ Siep 1989: S. 93.

⁵⁷ Hicks 1990: S. 54.

"Persönlichkeit".⁵⁸ Nach Snellman begannen die meisten Untersuchungen des Begriffs der Persönlichkeit vor Hegel mit einem Dualismus von absoluter und nicht-absoluter Persönlichkeit, einer Unterscheidung, die im Sinne der Spekulation nicht akzeptabel sei.⁵⁹ Eine gute Alternative für die Beschreibung des persönlichen Geistes wäre die Liebe, über die Hegel im Kontext der Religionsphilosophie spricht (Kap. 1.1.). Snellmans Standpunkt ist augenfällig durch eine gewisse Flexibilität geprägt, die im Begriff der Liebe enthalten ist.

Die folgenden Bemerkungen dienen der Ergänzung des oben Gesagten. Erstens (1) ist Hegels Psychologie für die Stufe der Persönlichkeit bei Snellman nicht völlig bedeutungslos. Bei Hegel ist jeder Teil der Philosophie des subjektiven Geistes nach Ansicht von Drüe durch die Struktur "theoretisch–praktisch–frei" geprägt.⁶⁰ Bei Snellman tritt diese Struktur am deutlichsten im Kapitel über die Persönlichkeit hervor.⁶¹ Das gilt insbesondere für die praktische Seite der Darstellung, die Thematisierung des Willens, während die theoretische Seite die Intelligenz umfasst, die neben Anschauung und Vorstellung das Denken einschließt.⁶² Wille und Intelligenz sind zwei Momente der Person bei Hegel.⁶³ Das dritte Moment – oder der freie Geist – ist in der dritten Edition der *Enzyklopädie* nur Gegenstand von zwei Paragraphen.⁶⁴ Vorbild sowohl für Snellmans *Lehrbuch der Psychologie* als auch für seine Schrift *Idee der Persönlichkeit* war aber wahrscheinlich die zweite Edition der *Enzyklopädie*, in der die Psychologie nur zwei Teile umfasst. Mit der Identität des Willens und der Intelligenz kommt Hegels Psychologie zum Abschluss.

Die Psychologie ist also bei Hegel genau der Bereich, in dem das Denken systematisch diskutiert wird. Ergibt sich nun aber nicht ein Widerspruch daraus, dass die Entfaltung des Geistes zunächst durch das Denken gerechtfertigt und dieses Denken dann erst am Schluss definiert wird? I.H. Fichte behauptet in der zweiten Auflage von *Persönlichkeit und Fortdauer*, dass Hegel letztlich nicht erkläre, wie das menschliche

⁵⁸ IP, E, SAI S. 200/KT3 S. 62.

⁵⁹ IP, E, SAI S. 200, 202/KT3 S. 63, 65. Laut JVS postulieren die Rechtshegelianer die zweifache Persönlichkeit – dazu mehr im Kapitel 2.2.

⁶⁰ Drüe 1976: S. 52–53.

⁶¹ Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 163–164/KT1 S. 400 (§24).

⁶² Die Tätigkeit der Intelligenz (des Anschauens, Vorstellens und Denkens) ist die Tätigkeit des Erkennens. Düsing 1979: S. 204. Die Differenz zwischen Anschauung und Vorstellen einerseits und Denken andererseits liegt darin, dass für die zwei erstgenannten das Objekt nur an- und für sich ist, während für das letztgenannte das wahre an und für sich seiende Wesen des Objekts vorhanden ist. Fetscher 1970: S. 244. Die Verhältnisse zwischen Denken, Anschauung und Gefühl wurden im Kapitel D.1.2. erläutert.

⁶³ Hicks 1990: S. 134.

⁶⁴ *EnzIII*, W10, S. 300–302 (§481–§482).

Bewusstsein in den logischen Prozess hineinkommt.⁶⁵ Es ist ebenso merkwürdig, dass z.B. Rosenkranz diese Problematik sieht – anders als Snellman. Er macht nämlich einen Unterschied zwischen dem Denken in der Logik und dem Denken in der Psychologie.⁶⁶ Das Denken in der Psychologie ist nur deckungsgleich mit dem Denken im Bereich der formalen Logik. Michelet ordnet seinerseits der Intelligenz in seiner *Anthropologie und Psychologie* eine geringere Bedeutung zu, bei ihm weist die Person auf den Willen hin.⁶⁷

Die entweder die Intelligenz oder den Willen hervorhebenden und betonenden Antworten weichen von Hegels Antwort ab, denn dieser hatte schon am Anfang seiner Psychologie festgestellt, dass Wollen nicht ohne Intelligenz oder Intelligenz nicht ohne Wille sein könne.⁶⁸ Sowohl Wille als auch Intelligenz sind Formen der Vernunft.⁶⁹ Bei Snellman taucht diese Problematik gar nicht auf, weil bei ihm Psychologie und Logik nicht zu trennen sind. Hier sehen wir also wieder ein Beispiel für Snellmans Linie, die Tragweite des Denkens zu betonen. Feuerbachs Standpunkt in seiner Dissertation ähnelt dem von Snellman, obschon er auch weiter geht, wenn er äußert, dass der Wille "[...] erst aus dem Denken hervorgeht".⁷⁰ Aus dem Blickwinkel der Erkenntnistheorie ist es jedoch enttäuschend, dass Snellman im Vergleich zu Michelet und Rosenkranz wenig über die Struktur des menschlichen Denkens sagt.⁷¹ Mit anderen Worten, die formale Logik scheint die Stelle des empirischen Denkens einzunehmen. Dieses Charakteristikum prägt auch Snellman spätere Vorlesungen zur Philosophie des subjektiven Geistes.⁷²

Zweitens (2) diskutiert Hegel in der Psychologie viele Themen, die er anderenorts in der Philosophie des subjektiven Geistes thematisiert hat.⁷³ Vor allem zwischen Psychologie und Phänomenologie herrscht eine Übereinstimmung grundsätzlicher Art.⁷⁴ Die erneute Thematisierung der Phänomene im psychologischen Bereich sollte keineswegs als bloße Wiederholung interpretiert werden, denn sie findet auf deut-

⁶⁵ *IdP* 1855, S. 22.

⁶⁶ Düsing 1979: S. 213 (Fußn. 26.). Düsing weist hier auf das Werk *Wissenschaft der logischen Idee* (1858) und auf das Kapitel in der dritten Auflage von Rosenkranz' *Psychologie* (1863: S. 407–414) hin, die erst im Februar 1863 – also am Ende von Snellmans Zeit als Professor – erschien. Dasselbe Kapitel in der zweiten Auflage (1843: S. 327–333), die JVS kannte, unterscheidet sich von der späteren Auflage.

⁶⁷ Drüe 1976: S. 56.

⁶⁸ *EnzIII*, *W10*, S. 241 (§445). Vgl. *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 113/*KT2* S. 414 (§42 Bem.) und *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 160–161, 171–172/*KT1* S. 397 (§20 Bem.), 409 (§40 Bem.).

⁶⁹ *EnzIII*, *W10*, S. 237 (§443); *Rechtsphilosophie*, *W7*, S. 49–50 (§5).

⁷⁰ *De Ratione*, *GW1*, S. 87.

⁷¹ Fieandt 1974: S. 48.

⁷² Fieandt 1974: S. 62.

⁷³ Findlay 1979: S. 25.

⁷⁴ Fetscher 1970: S. 136–138.

lich höherer Stufe statt: Psychologie stellt die Wiedergeburt des Menschen im Geist dar.⁷⁵ Im Bereich der Phänomenologie hatten wir das Tun des Geistes kennengelernt, nun machen wir den Geist selbst zum Thema.⁷⁶ Snellman hält einerseits die Wiederholung nicht für nötig; andererseits thematisiert er – wie gesagt – psychologische Phänomene überhaupt nur wenig.⁷⁷

Drittens (3) soll hier schließlich der im Kapitel 1.1. erwähnte Unterschied zwischen Person und Persönlichkeit expliziert werden. Allgemein gesprochen ist die Persönlichkeit allgemeiner als die Person und verweist auf die Logik.⁷⁸ Umgekehrt verweist der Begriff Person eher auf die Realphilosophie, die auch die Psychologie einschließt, und umfasst mehr Konkrektion als der Begriff Persönlichkeit. In Bezug auf das Absolute ist der Unterschied zwischen Sein und Struktur der Person jedoch nur etwas Relatives. Snellman gebraucht den Begriff der Persönlichkeit häufiger als den der Person (Kapitel C.1.) und akzentuiert auf diese Weise die logische Seite des Geistes. Während das Personsein bei Snellman Resultat einer dreiteiligen dialektischen Vermittlung ist, behandelt Michelet in seinem Werk nur die Stufen der Individualität und der Persönlichkeit ohne Rücksicht auf die Stufe der Subjektivität.⁷⁹

1.4. Logik

Im Vergleich zu den Abschnitten über die Individualität und die Subjektivität weist Snellman im Bereich der Persönlichkeit oft und direkt auf Hegels Logik hin. In Hegels Logik ist mit der subjektiven Logik der spekulative Begriff erreicht. Die vorangehende Entfaltung bildet eigentlich nur Vorstufen desselben.⁸⁰ Der Geist ist die Einheit der zwei ersten Teile der Logik – Sein und Wesen –, und somit ein neuer Seinsbegriff, der keinen Dualismus enthält, wie er z.B. bei Kant zu finden ist.⁸¹ Die Unmittelbarkeit charakterisierte das Sein des Geistes im ersten Teil der Logik und der Philosophie des subjektiven Geistes, während der jeweilige zweite Teil der Logik und der Philosophie des subjektiven Geistes wesentlich Objekt-bezogen war. Nun sei der Geist – so Snellman – in sich

⁷⁵ Fetscher 1970: S. 132. Auch in Michelets Werk zur Philosophie des subjektiven Geistes werden die Phänomene erneut auf verschiedenen Stufen thematisiert. *Anthropologie und Psychologie*, S. VII–VIII. Michelet (1842: S. 236–237) erklärt, dass Snellmans drei Standpunkte (Individualität, Subjektivität, Persönlichkeit) seinen drei Standpunkten (Seele, theoretischer und praktischer Geist) entsprechen.

⁷⁶ Fetscher 1970: S. 137.

⁷⁷ Die erneute Thematisierung ist präsenter im *Lehrbuch der Psychologie* und in den späteren Vorlesungen. Fieandt 1974: S. 23, 59.

⁷⁸ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 445 (§279).

⁷⁹ *Anthropologie und Psychologie*, S. 518–519.

⁸⁰ Düsing 1979: S. 208; *WLII*, W6, S. 245; Findlay 1979: S. 17–18.

⁸¹ Fetscher 1970: S. 131.

geschlossen und allumfassend: "Erst als Person weiss daher der Geist sein Selbst als in sich geschlossene Einzelheit."⁸² In der Logik wird die Einzelheit schon durch die Besonderheit gesetzt. Nach Wagner ist die Einzelheit die bestimmte Allgemeinheit,⁸³

"[d]enn die Besonderheit ist das Gesetzsein der Allgemeinheit, und die Einzelheit ist das Gesetzsein des Besonderen. Die Einzelheit ist daher das Allgemeine als das Gesetzsein (Besonderes) des Gesetzseins (Allgemeines), also das Gesetzsein, das sich als Ganzes nur auf sich bezieht."⁸⁴

Der Unterschied zwischen Einzelheit und Besonderheit ist somit nicht erheblich. Hegel stellt fest, dass Allgemeinheit oder Besonderheit kein Anderes ausmachen in Bezug auf die Einzelheit.⁸⁵

Die Grundstruktur von Hegels Psychologie gleicht – wie oben gesagt – der seiner Logik. Logik und Psychologie folgen der Dreiteilung theoretisch-formell, praktisch-reell und frei.⁸⁶ Hegels Psychologie unterscheidet sich von seiner Logik einfach darin, dass sie konkreter ist. Beide berühren dasselbe Thema – den Geist als solchen –, aber die Logik hat weniger Material als die Psychologie. Nach Snellman besteht aber eine zu große Kluft zwischen abstrakter Logik und konkreter Geistesphilosophie.⁸⁷ Das bedeutet nicht die Psychologisierung der Logik, wovor Hegel gewarnt hatte,⁸⁸ sondern die Logifizierung der Welt.⁸⁹ Es bliebe hier zu klären, wie sich diese Forderung zu der späteren Forderung Snellmans verhält, Hegels Spekulation solle die Empirie besser zur Kenntnis nehmen. Bedauerlicherweise liefert Snellman keine eindeutige Antwort.

Snellman hebt die Übereinstimmung zwischen dem persönlichen Geist und dem logischen Begriff hervor:⁹⁰ wie der persönliche Geist hat auch der Begriff die Substanz zur Voraussetzung.⁹¹ Hegel selbst hatte eine strukturelle Entsprechung zwischen dem Ich und dem Begriff angedeutet.⁹² Der Begriff kann – um Fetschers Terminologie zu verwenden – als die feste Seinsstruktur und der Geist als dessen subjektive

⁸² IP, P A, SAI S. 268/KT3 S. 139.

⁸³ WLII, W6, S. 296.

⁸⁴ Wagner 1971: S. 238.

⁸⁵ WLII, W6, S. 297.

⁸⁶ WLII, W6, S. 270–271.

⁸⁷ Väyrynen (1992: S. 121) entdeckt diese Auffassung schon im *Versuch einer Darstellung der Logik*.

⁸⁸ WLI, W5, S. 53.

⁸⁹ Drüe 1976: S. 3.

⁹⁰ IP, E, SAI S. 215–216/KT3 S. 80; P B 3, SAI S. 337/KT3 S. 220. Fetscher (1970: S. 243–244) liefert eine eingehende Explikation von der Übereinstimmung.

⁹¹ Bei Hegel: WLII, W6, S. 246, 249.

⁹² Inwood 1992: S. 59; Fetscher 1970: S. 139; In WLII stellt Hegel fest, dass "[d]er Begriff, insofern er zu einer solchen *Existenz* gediehen ist, welche selbst frei ist, [...] nichts anderes [ist] als *Ich* oder das reine Selbstbewußtsein. Ich *habe* wohl Begriffe, d. h. bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist." WLII, W6, S. 253.

Entsprechung bezeichnet werden.⁹³ Die vollkommene Entsprechung von Begriff und Geist heißt die Idee. Snellman identifiziert – wie mir scheint – Begriff und Ich strikter als Hegel, was aber keineswegs unproblematisch ist: die Logik und die Philosophie des Geistes unterscheiden sich wesentlich voneinander. Dafür werden wir im Laufe der Untersuchung noch Beispiele sehen.

Was besagt die Übereinstimmung des Begriffs und des Ichs eigentlich? Der Terminus "Begriff" weist auf das Verb "begreifen" hin. Das Ich kann auf sein Anderes durch das Denken zugreifen. Beide – Ich und Begriff – sind sowohl als das Allgemeine als auch als das Einzelne erfassbar. Wie das Ich ist auch der Begriff immer aktiv und frei: Begriff ist begreifende Tätigkeit statt Eigenschaft oder Fähigkeit. Gerade weil der Begriff schon selbst lebendig und tätig ist, gibt es eigentlich keine Kluft zwischen dem Begriff und dem Ich, weshalb beide einander nicht nur voraussetzen, sondern auch wechselseitig bestimmen – so Fetscher.⁹⁴

Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Person und Persönlichkeit umfasst der Begriff als solcher immer die Persönlichkeit, während die Person kein Gegenstand der Logik sein kann. Hegel akzeptiert in bestimmtem Sinn die kantische Apperzeption ("Ich denke"), die seiner Ansicht nach die Einheit des Begriffs oder des Ichs ausmacht.⁹⁵

Die Einheit des Ichs oder des Begriffs ist in bestimmtem Sinn absolut. Weder der Begriff noch das Ich ist eine Zusammenfügung einzelner Elemente; aus Hegels Sicht ist die Addition "[...] die schlechteste Form der Einheit".⁹⁶ Hegel erklärt die Einheit der Begriffsbestimmungen so,

"[...] daß die Zahl eine unpassende Form ist, um Begriffsbestimmungen darein zu fassen, aber am unpassendsten vollends für Bestimmungen des Begriffs selbst; die Zahl, da sie das Eins zum Prinzip hat, macht die gezählten zu ganz abgesonderten und einander ganz gleichgültigen".⁹⁷

Die Einheit des Begriffs ist ferner etwas, was nur in Bezug auf den Geist begreiflich sein kann. Nach Splett kann die Vernunft, "[...] was sie schaut, nicht in der Beziehungslosigkeit der Zahl denken, während umgekehrt der Verstand diese Bestimmungen gegen die spekulative Wahrheit auszuspielen sucht".⁹⁸

⁹³ Fetscher 1970: S. 240.

⁹⁴ Fetscher 1970: S. 245.

⁹⁵ *WLII*, *W6*, S. 254.

⁹⁶ Splett 1965: S. 107 (Fußn. 28.).

⁹⁷ *WLII*, *W6*, S. 288. Später (S. 295) stellt Hegel fest, dass die Bestimmungen des Begriffs selbst auch bestimmte Begriffe seien.

⁹⁸ Splett 1965: S. 77.

Insbesondere die Beschreibung der Persönlichkeit als Liebe verdeutlicht die Einheit des Begriffs. Der Begriff der Liebe impliziert nämlich einen Unterschied, aber auf der höchsten Stufe des Liebens (= Gott) ist dieses Unterscheiden ein Spiel "[...] mit dem es kein Ernst ist, das ebenso als aufgehoben gesetzt ist, d. h. die ewige, einfache Idee".⁹⁹

Snellman legt also großes Gewicht auf die Übereinstimmung zwischen dem Begriff und dem Ich. Das Verhältnis des Begriffs zur Idee wurde schon (Kap. C.1.2.) diskutiert, und es wurde darauf hingewiesen, dass Snellman letztendlich die Stufe des Begriffs verlassen will. Die Idee besagt also die vollkommene Einheit des Begriffs und der Realität,¹⁰⁰ und diese Einheit ist im Menschen als die Einheit der Seele und des Leibes im Bereich der Anthropologie gesetzt.¹⁰¹ Die Idee vereinigt die zwei Grundzüge der Persönlichkeitsphilosophie Snellmans – oder die subjektive Geistesphilosophie und die Logik –, denn nach Ansicht von Fetscher kann man zwischen den Momenten der logischen Idee und den Momenten des subjektiven Geistes Parallelen ziehen.¹⁰² Was aber bedeutet diese Parallelisierung? Düsing hat treffend bemerkt, dass es zwischen den zufälligen Vorstufen der Psychologie und der Phänomenologie und den absoluten Vorstufen der Logik einen fundamentalen Unterschied gibt.¹⁰³ Nach dieser Auslegung haben die logischen Kategorien bei Hegel rein logische Bedeutung.

In Bezug auf Snellmans Projekt ist die Bemerkung Fetschers¹⁰⁴ beachtenswert, nach der die letzten Momente der beiden Disziplinen (absolute Idee, freier Geist) nach der Manifestation oder Entäußerung streben. Hegel erwähnt dieses Streben nur kurz. Snellmans eingehende Thematisierung der Objektivierung des Geistes – Thema des nächsten Kapitels – kann somit als ein Beispiel für den Aspekt A.1. gesehen werden.

1.5. Die Philosophie des objektiven Geistes

Neben dem Standpunkt des Individuums enthält der Bereich der Persönlichkeit also einen gesellschaftlichen Aspekt. Die unzertrennliche Verbindung von Individuum und Kollektiv wurde durch die Identität von Substanz und Subjekt erreicht. Die Identität von Subjekt und Substanz bedeutet zugleich, dass das Subjekt von der Substanz abhängig

⁹⁹ *Philosophie der Religion II*, S. 222.

¹⁰⁰ *WLII, W6*, S. 258.

¹⁰¹ Fetscher 1970: S. 245.

¹⁰² Fetscher 1970: S. 246–247.

¹⁰³ Düsing 1979: S. 208–209.

¹⁰⁴ Fetscher 1970: S. 247.

ist: nach Michelet ist das Individuum "[...] um so größer, je mehr es seinen besonderen Charakter dem allgemeinen Typus seines Volksgeistes oder des Menschengesistes untergeordnet und angebildet hat".¹⁰⁵ Im Bereich der Persönlichkeit formuliert Snellman die tiefere Bedeutung der Identität. Snellmans und Hegels einfache Grundthese lautet: ohne Objektivierung kann ein Mensch sich nicht vollständig zum Menschen entwickeln.¹⁰⁶ Was nur subjektiv ist, muss objektiv werden. Die erste Realität des Geistes (Kap. C.1.1.1., C.1.2.) ist nach Snellmans Ansicht eine äußerliche Sache oder Eigentum, und das Individuum habe eigentlich die Verpflichtung, Eigentum zu erwerben.¹⁰⁷ Eigentum ist also Voraussetzung für das Personsein. Eine weitere Voraussetzung des wirklichen Personseins ist nach Ansicht Hegels die Relation zu den anderen Personen.¹⁰⁸

Im Vergleich zu den Darstellungen der Philosophie des subjektiven Geistes bei den Hegelianern Michelet und Rosenkranz spielen bei Snellman gerade die objektiven Formen des Geistes eine große Rolle.¹⁰⁹ Im Einzelnen wird die Objektivierung des Geistes im letzten Teil unserer Untersuchung diskutiert.

Fetscher betont, dass es zwischen der Philosophie des subjektiven und des objektiven Geistes bei Hegel eigentlich keinen Übergang gibt.¹¹⁰ Snellman scheint mit dieser Ansicht übereinzustimmen:

"[...] so kann die Persönlichkeit als *Identität des subjektiven und objektiven Geistes* aufgefasst werden. Denn der substantielle Geist ist im Unterschiede von dem subjektiven Geiste objektiver Geist, nicht in dem Sinne, als wäre jener nur Objekt des subjektiven Bewusstseins, sondern weil er das Objektive und Bleibende, das durch die besonderen Subjekte hindurchgehende Allgemeine ist."¹¹¹

Im C-Teil wurde die Philosophie des objektiven Geistes als die Realität des Geistes bezeichnet. Tatsächlich wird "[d]er Begriff der konkreten, existierenden Subjektivität [...] nicht erst am Ende der Philosophie des subjektiven Geistes erreicht, sondern [...] schon in der Vollendung der systematischen "Geschichte" des theoretischen Geistes".¹¹² Mit

¹⁰⁵ *Anthropologie und Psychologie*, S. 16.

¹⁰⁶ *EnzIII*, W10, S. 300–301 (§481–§482); *IP*, P A, *SAII* S. 275/KT3 S. 147. Auf dieser Seite weist JVS auf Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* hin. Der erste Hinweis findet sich auch in den "Tübinger Notizen" (*SAIII* S. 556).

¹⁰⁷ *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 96/KT2 S. 395 (§5 Bem.); *Vorlesungen 1856–63*, *SAVIII* S. 339/KT14 S. 214; Patoluoto 1986: S. 289.

¹⁰⁸ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 498 (§331); Hicks 1990: S. 225–226, 252, 275–276. Vgl. *Über das akademische Studium*, *SAII* S. 157–158/KT2 S. 459.

¹⁰⁹ Fieandt 1974: S. 35.

¹¹⁰ Fetscher 1970: S. 219. Auch in den "Vorlesungen zur abstrakten Rechtslehre" bemerkt man keinen Übergang zwischen den Systemteilen. *SAVII* S. 682/KT14 S. 56. Michelet dagegen (*Anthropologie und Psychologie*, S. 516–517, 539) macht die Grenze sichtbar.

¹¹¹ *IP*, P A, *SAII* S. 268/KT3 S. 138–139.

¹¹² Düsing 1979: S. 212.

anderen Worten schließt Hegel mit dem ersten Teil seiner Psychologie die theoretische Entfaltung des Geistes ab. Snellmans Lösung, die Grenze zwischen subjektivem und objektivem Geist zu überbrücken, impliziert also keinen inhaltlichen Unterschied zwischen ihm und Hegel. Snellman zielt vielmehr auf die Vereinheitlichung der Aussagen Hegels ab, und seine Lösung lässt sich somit als ein Beispiel für den Aspekt-A.1. deuten. Im *Lehrbuch der Psychologie* kommt die Grenze zwischen den Teilen des Systems noch klarer zum Ausdruck.¹¹³ Snellmans Bestreben zur Überbrückung der Grenze zwischen den Systemteilen steht der Auffassung von Rosenkranz widersprüchlich gegenüber, denn dieser akzentuiert die differenten Inhalte der Systemteile und die Grenze zwischen denselben.¹¹⁴

Daran schließt sich nun die Frage an, ob die praktische Seite der Philosophie des subjektiven Geistes bei Hegel tatsächlich zum Bereich der Philosophie des objektiven Geistes gehört. Die Antwort ist negativ, da die Objektivität auf der praktischen Ebene noch nicht wahrhafte Objektivität ist;¹¹⁵ sowohl Intelligenz als auch der Wille haben nur eine formelle Wahrheit.¹¹⁶ Snellman erklärt im *Lehrbuch der Psychologie*, dass die Objektivität im Bereich der Psychologie noch nicht manifestiert ist.¹¹⁷ Um diesen Punkt richtig zu verstehen, muss man die erwähnte Identität von Vernunft und Wille im Auge behalten. Denn es ist genau der Wille, der die Kluft zwischen subjektivem und objektivem Geist oder dem Individuum und der Gesellschaft überbrückt.¹¹⁸ Obschon die Philosophie des subjektiven Geistes mit der Betrachtung des freien Geistes abschließt, kann die Freiheit des Geistes tatsächlich im Rahmen der Philosophie des subjektiven Geistes nicht erreicht werden. Anders ausgedrückt: das Individuum muss den Willen des rationalen Staates als seinen eigenen Willen anerkennen, um neben subjektiver Freiheit substantielle Freiheit zu besitzen.¹¹⁹ Nach Ansicht von Hegel und Snellman kann nur ein sittliches Wesen frei sein, und nur als Mitglied der Gemeinschaft ist es möglich, sittlich zu sein.¹²⁰ Der Begriff der Person taucht demgemäß bei Hegel und

¹¹³ *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 179/KTI S. 418.

¹¹⁴ *Psychologie*, S. XI–XII (Vorrede zur ersten Auflage). Rosenkranz akzeptiert jedoch die Bestimmung der Persönlichkeit als überbrückender Begriff (vgl. Kap. C.1.1.1.).

¹¹⁵ *EnzIII*, W10, S. 240 (§444 Z).

¹¹⁶ *EnzIII*, W10, S. 239 (§444 Z). "Der subjektive Geist ist hervorbringend; aber seine Produktionen sind formell." *EnzIII*, W10, S. 238 (§444).

¹¹⁷ *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 163/KTI S. 400 (§23).

¹¹⁸ Inwood 1992: S. 313–314.

¹¹⁹ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 398 (§257); *Staatslehre*, SAIII S. 306–307, 339/KT3 S. 41–42 (4), 83–84 (18).

¹²⁰ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 399 (§258); *Rechtslehrbuch*, SAII S. 127/KT2 S. 429 (§70 Bem.). Nach JVS fördert ein Individuum das allgemein Gute in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn es für sein eigenes Wohl sorgt. Im Staat dagegen arbeitet ein Individuum für das allgemein Gute und fördert so sein eigenes

Snellman im Bereich der Sittlichkeit in der Philosophie des Rechts auf.¹²¹ Snellman überschreitet – wie in den Kapiteln C.1.1.2. und D.2.1. angedeutet wurde – in der letzten Hälfte des Kapitels über die Persönlichkeit die Grenzen der Philosophie des subjektiven Geistes. Er deutet auch an, dass Hegel die Bedeutung der Persönlichkeit am Ende seiner Rechtsphilosophie nicht genug hervorgehoben habe.¹²² Hier sehen wir also wieder ein Beispiel für den Aspekt-A.1. Väyrynen hat diesen Punkt zu Recht hervorgehoben: Snellman attribuiert der menschlichen Subjektivität eine wichtige Bedeutung für den objektiven Geist.¹²³ Der Terminus "die menschliche Subjektivität" beinhaltet hier also mehr als die abstrakte Subjektivität am Anfang der Rechtsphilosophie Hegels.

Der subjektive Wille vereinigt sich schließlich mit anderen subjektiven Willen zum objektiven Willen. Snellman stand dem zunehmenden Individualismus und Liberalismus seiner Zeit kritisch gegenüber. Von diesem Standpunkt aus ist die unzertrennbare Verknüpfung des Individuums mit der Gesellschaft auch politisch akzeptabel. Die Redeweise von der Aufopferung des Individuums für die Gemeinschaft scheint für ihn unproblematisch zu sein. Snellman betont in seiner *Staatslehre* auch die Tragweite der Gegenwart: aufgrund seiner metaphysischen Grundstruktur gleicht ein existierender Staat immer dem Ausdruck eines göttlichen Plans, der durch die Handlungen der freien und sittlichen Individuen verwirklicht wird.¹²⁴ In diesem Punkt weicht der Standpunkt Snellmans augenfällig ab von dem der Linkshegelianer, die immer Kritik an der Gegenwart forderten. Später in seinen Vorlesungen betrachtete Snellman jedoch die eindeutige Übereinstimmung des Allgemeinen und des Einzelnen durchaus kritischer.¹²⁵

Die Identität von Individuum und Staat hat bei Hegel und Snellman einen augenfällig mystischen Unterton: der Staat denkt in uns und wir denken nur in der gesellschaftlichen Sprache.¹²⁶ Die sprachliche Dimension verknüpft sich andererseits mit der der Logik und mit der der Psychologie. Die Psychologie ist der Ort, an dem die Sprachlichkeit systematisch diskutiert wird;¹²⁷ in der *Großen Logik* legt Hegel nahe,

Wohl. *Staatslehre*, *SAIII* S. 334/KT5 S. 76–77 (15). Für die einfache Definition der Sittlichkeit bei JVS und Hegel s. *Rechtsphilosophie* (W7, S. 292 (§142)) oder *Rechtslehrbuch* (*SAII* S. 113/KT2 S. 414 (§43 Z.)).

¹²¹ *EnzIII*, *W10*, S. 319 (§516); *Staatslehre*, *SAIII* S. 362/KT5 S. 113 (27); *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 128, 137–138/KT2 S. 429–430 (§72), 440 (§90).

¹²² *IP*, P. A., *SAII* S. 275/KT3 S. 147.

¹²³ Väyrynen 1992: S. 124.

¹²⁴ Väyrynen 1992: S. 129.

¹²⁵ Väyrynen 1992: S. 129.

¹²⁶ Fetscher 1970: S. 225. "Um wirklich frei zu werden, muß man nicht nur in die Sprachgemeinschaft aufgenommen werden, also angesprochen worden sein, ohne schon antworten zu können, um das Sprechen und Antworten zu lernen." Oeing-Hanhoff 1977: S. 382. S. a. Brownlee 2013: S. 94–95.

¹²⁷ Vgl. *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 166–167/KT1 S. 404 (§31).

dass das Individuum durch die Grammatik irgendeiner Sprache die Logik als Ausdruck des Geistes erkennen kann.¹²⁸ Snellman hatte in seinen Frühschriften eine Philosophie des Wortes konzipiert (Kap. B.2.2.2.), die mit diesem Themenbereich verknüpft ist. In der *Idee der Persönlichkeit* wird diese jedoch nicht weiterentwickelt.

Wie verhält sich nun bei Hegel die Persönlichkeit der Philosophie des subjektiven Geistes zur Persönlichkeit an der Spitze des Staates, das heißt zum Monarchen? Hicks hat behauptet, dass Hegels Theorie der Person die staatliche Monarchie zur Folge hat, weil ein subjektiver Wille Voraussetzung für die Aktualität des universalen Willens des Staates ist.¹²⁹ Nach Hegel kann die Persönlichkeit des Staates sogar nur als eine Person wirklich sein, die der Begriff als solcher ausdrückt und die die Einheit des Staates garantiert.¹³⁰ Die Stellung des Monarchen zählt zu den unter Hegel-Interpreten vieldiskutierten Themen, und die Postulierung des Monarchen wird oft als eine Schwachstelle der Staatstheorie Hegels gesehen.¹³¹

Snellman diskutiert die Rolle des Monarchen in der *Idee der Persönlichkeit* nicht. In der *Staatslehre* schließt er sich Hegels Auffassung des erblichen Monarchen an; das Thema wird aber oberflächlich und vorwiegend historisch behandelt.¹³² Im Hinblick auf Snellmans Persönlichkeitsphilosophie ist Hegels Rechtfertigung der Stelle des Monarchen durch seine Logik von großem Interesse.¹³³ Somit ist die Stelle des Monarchen kein gesondertes Prinzip.¹³⁴ Die Rechtfertigung des Monarchen durch die Logik soll jedoch nicht so interpretiert werden, dass die Logik die Notwendigkeit eines erblichen Monarchen an der Spitze des Staates nachwies.¹³⁵ Die enge Verbindung des Monarchen und des persönlichen Gottes war ja den Rechtshegelianern wichtig. Die Logik bietet jedoch nur die Bestimmung des Begriffs, nach der sich auch der vernünftige Staat ausbildet – so Hegel.¹³⁶

¹²⁸ *WLI*, W5, S. 53–54. Auch Feuerbach diskutiert die Beziehung zwischen Denken und Sprache in seiner Dissertation (*GW1*, S. 33, 37). In seiner dritten Dissertation (*SAVI* S. 351/*KT11* S. 284 (§4) behauptet JVS, dass ein Mensch die Allgemeinbegriffe beim Erlernen des Sprechens bekomme.

¹²⁹ Hicks 1990: S. 310–311. Bedauerlicherweise entwickelt Hicks seine Behauptung nicht weiter.

¹³⁰ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 444–445, 451–452 (§279, §281).

¹³¹ Brooks 2007: S. 92; Yack 1980: S. 709; Pulkkinen 1989: S. 86.

¹³² Pulkkinen 1989: S. 19; *Staatslehre*, *SAIII* S. 424–425, 452–453, 489–490/*KT5* S. 194–195 (50), 231–232 (57), 280–281 (65). Im *Rechtslehrbuch* (*SAII* S. 147/*KT2* S. 450 (§110)) wiederholt JVS Hegels Aussagen.

¹³³ Brooks 2007: S. 96, 99, 102.

¹³⁴ "Die monarchische Verfassung ist daher die Verfassung der *entwickelten* Vernunft; alle anderen Verfassungen gehören niedrigeren Stufen der Entwicklung und Realisierung der Vernunft an." *EnzIII*, W10, S. 339 (§542).

¹³⁵ Yack 1980: S. 710–711.

¹³⁶ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 432–433 (§272). S. 433: "Nur die *Selbstbestimmung* des Begriffs in sich, nicht irgend andere Zwecke und Nützlichkeiten, ist es, welche den absoluten Ursprung der unterschiede-

Es stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob der Staat selbst eine Person ist. In der *Rechtsphilosophie* deutet Hegel an, dass sowohl die Familie als auch der Staat als Personen zu beschreiben sind.¹³⁷ Snellman berücksichtigt weder die diesbezüglich relevanten Stellen – vor allem Paragraph 279 – noch beschreibt er den Staat als Person.¹³⁸ Nach meiner Deutung des Paragraphen 279 weist die Redeweise von der Persönlichkeit des Staates nur auf die Persönlichkeit des Monarchen hin. Der Staat ist somit die Totalität, die die konkrete Persönlichkeit des Monarchen ermöglicht; nur der Staat und nicht zum Beispiel die Gemeinde hat die konkrete Persönlichkeit als ein Moment in sich.

1.6. Die Philosophie der Religion

Es wurde schon festgestellt, dass der Geist erst auf der Stufe der Persönlichkeit an- und für sich und somit absolut ist. Diese Behauptung macht schon deutlich, warum Snellman das Wesen Gottes erst auf dieser Stufe diskutiert.¹³⁹ Gott entspricht dem absoluten Geist, und "absolut" weist auf die höchste Stufe der Entfaltung hin. Mensch und Gott sind also dem inneren Prinzip nach vereint.¹⁴⁰ Mit anderen Worten "[...] muß der Geist für das Ebenbild Gottes, für die Göttlichkeit des Menschen erklärt werden".¹⁴¹ Reiff fasst Snellmans Hauptansicht folgenderweise zusammen:

"Gott ist für ihn nicht an und für sich, jenseits des Menschen, Person, sondern nur, sofern die menschliche Subjektivität sich in der Substanz aufhebt, und zu ihrem Elemente macht."¹⁴²

Ein Brennpunkt der religionsphilosophischen Diskussion unter Hegelianern war genau die Frage, ob und wie Mensch und Gott sich unterscheiden. Feuerbach z.B. kam zu dem Schluss, dass Gott nur eine Modifikation des Menschen sei. Im D-Teil sahen wir, wie nahe Snellman dem linkshegelianischen Standpunkt kam, als er allen Dualismus des Geistes ablehnte. Hier im Kapitel über die Persönlichkeit erklärt er nun den Unterschied zwischen seinem und dem linkshegelianischen Standpunkt.

nen Gewalten enthält und um derentwillen allein die Staatsorganisation als das in sich Vernünftige und das Abbild der ewigen Vernunft ist."

¹³⁷ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 323 (§170), 338 (§181), 445 (§279). S. a. Kotkavirta 2004: S. 115–116.

¹³⁸ Im *Rechtslehrbuch* (SAII S. 133/KT2 S. 435 (§81)) identifiziert JVS moralische Person mit Staat und Familie. Ein Ehepaar macht die sittliche Person aus. Ebenso äußert er in seinen späteren Vorlesungen (SAVII S. 703/KT14 S. 83) beiläufig, dass Gemeinschaften wie Personen sein können.

¹³⁹ Vgl. *Anthropologie und Psychologie*. S. 520.

¹⁴⁰ Drüe 1976: S. 108–109.

¹⁴¹ *EnzIII*, W10, S. 233 (§441 Z).

¹⁴² Reiff 1842: S. 591.

Bei Hegel liegt der einfache Unterschied zwischen Gott und Mensch darin, dass die Identität des Begriffs und der Wirklichkeit in Gott realisiert ist, während der Mensch diese Identität erst erreichen muss.¹⁴³ Den Weg des subjektiven Geistes zur Absolutheit haben wir ja verfolgt. Laut Hegel ist die Seele

"[...] *endlich*, insofern sie unmittelbar oder von Natur bestimmt ist; das Bewußtsein, insofern es einen Gegenstand hat; der Geist, insofern er zwar nicht mehr einen Gegenstand, aber eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, nämlich durch seine Unmittelbarkeit und, was dasselbe ist, dadurch, daß er subjektiv oder als der Begriff ist. [...] Die Endlichkeit des Geistes besteht daher darin, daß das Wissen das Anundfürsichsein seiner Vernunft nicht erfaßt, oder ebensosehr, daß diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat."¹⁴⁴

Snellmans allgemeiner Standpunkt akzeptiert Hegels Auffassung der doppelseitigen Entwicklung der Menschlichkeit. Einerseits bedeutet die Entwicklung des Menschen bei Hegel sein eigenes freies Tun; andererseits "[...] "die Rückkehr" Gottes aus seiner Schöpfung [...]"¹⁴⁵ Snellman definiert den persönlichen Geist hier als Ausdruck eines doppelseitigen Prozesses, der

"[...] die Herablassung Gottes zu dem Menschen, das Sichwissen Gottes im Menschen, und die Erhebung des Menschen zu Gott, das Sichwissen des Menschen in Gott, als derselbe identische Prozess [...]"¹⁴⁶

einschließt. Die Linke – Feuerbach voran – verwandelt die Dualität zur Einseitigkeit. Snellman übernimmt ferner vorbehaltlos Hegels Bestimmung des absoluten Wissens. Das absolute Selbstbewusstsein bedeutet sowohl das "Sich-in-Gott-Wissen" des Menschen als auch das Wissen Gottes von sich selbst im Menschen.¹⁴⁷ Es erhebt den Menschen zu Gott. Andererseits sei Gott auf keinen Fall von den Menschen abhängig:

"Der Mensch als dieser Mensch kann vielmehr für das Sichwissen des substantiellen Geistes als zufällig, sein Bewusstseyn von der Substanz als dem Sichwissen derselben gleichgültig angesehen werden; denn der substantielle Geist ist auch ohne ihn als sichwissender da."¹⁴⁸

Ein anderer Hauptstreitpunkt unter den Hegelianern war die Frage der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. In Snellmans metaphorischer Formulierung hat der menschliche Tod zwei Seiten – die Seite des Endes und die Seite des Anfangs. Der

¹⁴³ Drüe 1976: S. 108; *EnzIII*, W10, S. 233 (§441 Z).

¹⁴⁴ *EnzIII*, W10, S. 231–232 (§441).

¹⁴⁵ Fetscher 1970: S. 135. S. a. *Anthropologie und Psychologie*, S. 523.

¹⁴⁶ *IP*, P, *SAII* S. 269/KT3 S. 140. In seinen späteren *Vorlesungen 1856–63 (SAVII* S. 684/KT14 S. 58) bezeichnet JVS die Persönlichkeit als das Bewusstsein Gottes im Menschen.

¹⁴⁷ Fetscher 1970: S. 135. "Man kann Gott nicht wissen als Gegenstand, nicht erkennen, nur die subjektive Weise und Stellung sei es, worum es zu tun sei, worauf es ankomme" – so Hegel (*Philosophie der Religion II*, W17, S. 190).

¹⁴⁸ *IP*, P A, *SAII* S. 270/KT3 S. 141.

Tod bedeute – neben dem bloß leiblichen Tod, der zur Natur gehört – die Aufhebung der Subjektivität, was zugleich der wahre Anfang des substantiellen Geistes oder des Subjekts sei.¹⁴⁹

Snellmans Erklärung, dass das persönliche Bewusstsein Unsterblichkeit als gegenwärtige Qualität sei, bringt ihn wieder in die Nähe des Linkshegelianismus.¹⁵⁰ Die Formulierung "gegenwärtige Qualität" geht wahrscheinlich auf Strauss zurück, der diesen Terminus in der Schrift *Glaubenslehre* verwendet, obschon man ihn auch bei Hegel findet.¹⁵¹ Die These, dass das wahre Jenseits schon in unserer Fähigkeit vorhanden ist, ist schon in Feuerbachs *De Ratione* zu finden¹⁵² und von zentraler Bedeutung in der Schrift *Todesgedanken*. Feuerbach unterscheidet zwischen dem Tod als Ende des sinnlichen Lebens und dem wahren Tod.¹⁵³ Der sinnliche Tod gleicht einer Erscheinungsform des ewigen Todes oder der Gottheit: im Denken, wohinter es nichts mehr gibt, stirbt das sinnliche Leben.¹⁵⁴ Man findet auch Snellmans zweidimensionale Auffassung des Todes bei Feuerbach;¹⁵⁵ eigentlich zitiert Snellman diesbezüglich die Schrift *Todesgedanken* in der *Idee der Persönlichkeit*. Feuerbachs Begriff des "wahren Todes" entspricht wiederum dem Geist. Der wahre Glaube an die Unsterblichkeit sei der Glaube an das von den Individuen unabhängige Dasein des unendlichen Geistes.¹⁵⁶

In Bezug auf die Diskussion unter den Hegelianern gibt es bei Snellman zwei interessante Äußerungen: Einerseits postuliert Snellman klar die Unsterblichkeit der menschlichen Seele; andererseits ist die Unsterblichkeit im Sinne Snellmans etwas Eigentümliches. Snellmans prinzipielle Gleichsetzung von Unsterblichkeit und Bewusstsein ähnelt dem Standpunkt Feuerbachs ebenso wie seine These, dass alle anderen Weisen von Unsterblichkeit unwahr seien.¹⁵⁷ Aus der Sicht der Rechtshegelianer erscheint Snellmans Standpunkt als nicht akzeptabel, da er kein individuelles Leben nach dem Tod im gewöhnlichen Sinne des Wortes beinhaltet.

Hegels einfache Antwort auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Gott erklärt den Menschen zu einem Moment Gottes: "[...] der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und

¹⁴⁹ IP, S c, *SAII* S. 256–257/*KT3* S. 125–127. Vgl. die Diskussion über den Schöpfer-Gott im Kap. D.2.1.

¹⁵⁰ IP, P A, *SAII* S. 270/*KT3* S. 141.

¹⁵¹ *Glaubenslehre II*, S. 737 (§110); *Philosophie der Religion II*, W17, S. 261 (*WF12*, S. 220).

¹⁵² Tomasoni 2015: S. 66.

¹⁵³ *Todesgedanken*, *GW1*, S. 239.

¹⁵⁴ Braun 1972: S. 48–49.

¹⁵⁵ *Todesgedanken*, *GW1*, S. 233.

¹⁵⁶ *Todesgedanken*, *GW1*, S. 356–359.

¹⁵⁷ Manninen 1983: S. 167.

sich zu Gott erhebt".¹⁵⁸ Die Botschaft der Philosophie des subjektiven Geistes Hegels und Snellmans lautet also nicht, dass alles vom Menschen herleitbar ist. Nach Ansicht von Snellman kann das persönliche Bewusstsein

"[...] weder ein ausschliessendes Wissen irgend einer besonderen Zeit, noch irgend eines besonderen Menschen seyn [...], – was eine Ungeheimtheit wäre, – sondern [...] es [macht] vielmehr das Gemeingut aller Menschen als Menschen aus [...]".¹⁵⁹

Hier sehen wir, wie die Hegel-Snellmansche Auffassung durch die geschichtliche Denkweise geprägt ist. Erst dem Kulturmenschen im Christentum ist die höchste Stufe des Wissens erreichbar,¹⁶⁰ weil im Christentum Gott als Geist gefasst wird.¹⁶¹ Die Religionsphilosophie Hegels ist im Prinzip die Geschichte der Manifestation Gottes als Persönlichkeit im religiösen Bewusstsein,¹⁶² deren Scheidepunkt die Auferstehung Jesu oder die Vermittlung der menschlichen und göttlichen Persönlichkeiten ist.¹⁶³ Die Frage, ob die Religionsgeschichte die Geschichte des Menschen oder Gottes ist, ist demgemäß falsch gestellt, weil die beiden Seiten voneinander abhängig sind.¹⁶⁴ Wagner formuliert zutreffend, dass

"[...] Gott nur in dem Maße als Persönlichkeit gewußt wird, in dem sich auch der Mensch als Persönlichkeit weiß, und der Mensch weiß sich nur in dem Maße als Persönlichkeit, in dem auch Gott als Persönlichkeit gewußt wird".¹⁶⁵

Hier sehen wir ein Argument gegen die rechtshegelianische Auffassung der Persönlichkeit bzw. Snellmans Auslegung derselben: die Persönlichkeit Gottes sei keineswegs unabhängig von der menschlichen Persönlichkeit. Wie die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins hängt die Entwicklung des Staates von der Offenbarung Gottes ab,¹⁶⁶ was erklärt, warum erst das Christentum den vernünftigen Staat und die wirkliche Freiheit

¹⁵⁸ *Philosophie der Geschichte*, W12, S. 392.

¹⁵⁹ *IP*, P, *SAII* S. 266/KT3 S. 137.

¹⁶⁰ *IP*, P, *SAII* S. 262/KT3 S. 132.

¹⁶¹ Nach Hegel haben auch die früheren Religionen und besonders die indische Religion Anklänge an der Dreiheit als die wahrhafte Bestimmung. Dieselben enthalten aber den Begriff des Geistes nicht. *Philosophie der Religion II*, W17, S. 236.

¹⁶² Wagner 1971: S. 204–205.

¹⁶³ Wendte 2007: S. 27. Der Geist kann sich nur so manifestieren, dass er einem anderen Geist offenbar wird – so Theunissen (1970: S. 61).

¹⁶⁴ Wagner 1971: S. 206–207. Die Geschichte der Religionen schließt sich einerseits mit der Weltgeschichte, andererseits mit der Logik zusammen. Graf & Wagner 1982: S. 23–24.

¹⁶⁵ Wagner 1971: S. 208. S. a. Dieter 1917: S. 15–16.

¹⁶⁶ "Gott wird nur so als *Geist* erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis *hierher* und von *daher* geht die Geschichte." *Philosophie der Geschichte*, W12, S. 386. S. a. Theunissen 1970: S. 94.

des Menschen ermöglicht.¹⁶⁷ Christentum auf der einen und Staat und Mensch auf der anderen Seite stehen also in einem Verhältnis zueinander, aber es ist kein Verhältnis der Identität.¹⁶⁸ Snellman akzentuiert mithin die Immanenz des Geistes, und seine Formulierung "alle Menschen als Menschen" im obigen Zitat erinnert auch an Feuerbachs Terminus.

Snellman betont, dass das persönliche Bewusstsein allen Religionen zu Grunde liegt. Deshalb ist es nicht unwichtig, dass er über den "Grad des Wissens" spricht.¹⁶⁹ Mit dem Begriff des persönlichen Bewusstseins weist Snellman hier auf das substantielle Wesen des Geistes hin, das die Bedingung aller Verhältnisse der Menschen zueinander ist.¹⁷⁰ Das Band zwischen verschiedenen subjektiven Geistern kann seine Basis nur im vernünftigen Denken haben, nicht in der vergänglichen Sinnlichkeit. Diese Auffassung findet sich auch in Feuerbachs *De Ratione*.¹⁷¹ Bei Snellman findet sich hier auch die Antwort auf die Frage, warum eigentlich Gott und Geist zu identifizieren sind. Für Hegel war die Verknüpfung von Gottesvorstellung und Totalität ein Merkmal aller Religionen, aber nur das Denken oder der Geist entsprechen im strengen Sinn der Totalität.¹⁷² Nach Ansicht von Feuerbach würde unter den Menschen nur ein tiefes Schweigen herrschen, wenn es viele Arten von Vernunft gäbe.¹⁷³ Aufgrund der im D-Teil erörterten Argumentation Snellmans ist die Vernunft aber gleichzeitig Wissen von Gott. Von dieser Basis aus argumentiert Snellman gegen alle Versuche, das Wissen von Gott zu bestreiten. Göschel und I.H. Fichte, die das im D-Teil erwähnte Dritte postulieren müssen, gehören deshalb für Snellman zu denjenigen, die die Möglichkeit des Wissens von Gott bestreiten.

Die obige Argumentation macht auch Snellmans Widerlegung der pietistischen Weltanschauung verständlich, obwohl er den Pietismus in der *Idee der Persönlichkeit* nicht direkt kommentiert.¹⁷⁴ Infolge der Immanenz des Geistes muss Religion

¹⁶⁷ *EnzIII*, *W10*, S. 365 (§552); Oeing-Hanhoff 1977: S. 382–383; Pannenberg 1972: S. 81, 87, 89; Babić 2010: S. 87–88, 92, 96; Yerkes 1978: S. 217; *Staatslehre*, *SAIII* S. 315/*KT5* S. 52 (6). Später in seinen *Vorlesungen 1856–63* (*SAVII* S. 684/*KT14* S. 59) weist JVS auch auf die Wichtigkeit der Gleichwertigkeit der Menschen im Christentum hin. Vgl. *Anthropologie und Psychologie*, S. 526–527.

¹⁶⁸ Fetscher 1970: S. 231–232.

¹⁶⁹ *IP*, *P*, *SAII* S. 262/*KT3* S. 132. In der *Staatslehre* (*SAIII* S. 498/*KT5* S. 292 (67)) äußert JVS, dass jede Religion Bewusstsein von der Präsenz des Ewigen im Endlichen enthält. Das Christentum kann dies am bestimmtesten ausdrücken.

¹⁷⁰ *IP*, *P*, *SAII* S. 262/*KT3* S. 133. Vgl. "Schriften zur Straussdebatte", *SAII* S. 353/*KT3* S. 314.

¹⁷¹ *De Ratione*, *GW1*, S. 9 (§1), 81 (§15).

¹⁷² Huber 1982: S. 237. S. a. *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 634/*KT5* S. 342 (§69).

¹⁷³ *De Ratione*, *GW1*, S. 107.

¹⁷⁴ Auch Feuerbach übt in *Todesgedanken* Kritik an den Pietisten (z.B. *GW1*, S. 200–201). Vor allem die sarkastischen Reimverse, die mehr als hundert Seiten füllen, sind gegen die Pietisten gerichtet. Tomasoni 2015: S. 100–102.

die Wirklichkeit der Freiheit und die Inhärenz derselben im Staat anerkennen, weshalb es keinen Grund zur religiösen Opposition gegen den Staat gibt.¹⁷⁵ Die politische Tätigkeit widerspricht der religiösen Weltanschauung keineswegs. In der *Staatslehre* bringt Snellman diese Auffassung noch klarer zum Ausdruck.¹⁷⁶ Diese Behauptungen ergeben jedoch nur dann einen Sinn, wenn die entsprechende Religion einer bestimmten Interpretation des Christentums entspricht;¹⁷⁷ denn in der Geschichte sind zahlreiche Beispiele für Konfrontationen zwischen Religionen und staatlichen Mächten ebenso zu finden wie für die Konfrontation zwischen christlicher Religion und Philosophie.¹⁷⁸ Die oben beschriebene Religion nennt Hegel die "wahre Religion".

Warum aber impliziert die Vernunft das absolute Wissen? Das Wissen von Gott bedeutet nicht das Wissen der Charakteristika Gottes, weil sowohl die Form als auch der Inhalt des Wissens absolut – beziehungsweise nicht vereinzelt – sein müssen. In der Vernunft hat jeder Mensch immer die Wahrheit, aber die Wahrheit ist nicht unmittelbar.

"An sich steht der Mensch als vernünftiges im Absoluten, und es kommt nur darauf an, das Absolute in ihm zum Bewusstseyn zu bringen. Dies geschieht [...] durch die Aufhebung seiner Subjectivität, durch die Versenkung des Subjekts in die absolute Substanz."¹⁷⁹

– so Snellman. Die Fähigkeit des Denkens, sein Anderes zu begreifen oder begreifendes Denken¹⁸⁰ zu sein, expliziert, warum es alle Dinge umschließen kann. Der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem – so Yerkes – verursacht keine Spaltung im Denken.¹⁸¹ Man kann sagen, dass Denken bei Hegel und Snellman religiöse Tätigkeit ist.¹⁸² Hinsichtlich der religiösen Funktion der Philosophie überhaupt gibt es Parallelen zwischen den Standpunkten von Snellman und Michelet.¹⁸³

Aus der theologischen Perspektive ist die Bedeutung des religiösen Glaubens die zentrale Frage. Nach Snellman bringt der Glaube dieselbe Wahrheit hervor wie das Denken: die Einheit des Menschen mit dem absoluten Objekt. Diese Grund-

¹⁷⁵ Bei Hegel: *Philosophie der Geschichte*, W12, S. 140–141; *Rechtsphilosophie*, W7, S. 415–428 (§270). Yerkes (1978: S. 132–139) thematisiert das Verhältnis der Religion zum Staat eingehend.

¹⁷⁶ *Staatslehre*, SAIII S. 328, 397, 413/KT5 S. 69 (12), 159–160 (41), 180 (47).

¹⁷⁷ Vgl. Yerkes 1978: S. 140; Copleston 1969: S. 118–119.

¹⁷⁸ Theunissen 1970: S. 78–79.

¹⁷⁹ *IP*, P, SAII S. 265/KT3 S. 135.

¹⁸⁰ O'Donohue 1993: S. 99.

¹⁸¹ Yerkes 1978: S. 78.

¹⁸² Yerkes 1978: S. 74, 76; *Vorlesungen 1843*, SAIII S. 634/KT5 S. 342 (§70 Anm. 2).

¹⁸³ Noro 1984: S. 159.

these Hegels wird von Fichte d.J. widerlegt. Seine Erkenntnislehre stützt sich auf Trennung zwischen Glauben und Philosophie, wie sie z.B. Jacobi annimmt.¹⁸⁴

Snellman präzisiert seine Position in der folgenden Weise: Im Glauben muss der Mensch keinen Widerspruch auflösen, um die Einheit mit dem absoluten Objekt zu erreichen. Der Glaube ist seinem Begriff nach einfache und widerspruchlose Gewissheit über die Wahrheit. Diese Gewissheit "[...] kann als solche nicht ausgesprochen werden, sondern wird als Ausgesprochenes im Inhalt des Denkens".¹⁸⁵ Snellman versteht unter dem Glauben wesentlich ein allgemeines Gefühl und nicht den Glauben an bestimmte (christliche) Dogmen.¹⁸⁶ Das ist entscheidend für das richtige Verständnis seiner Position, denn auf diese Weise kann Snellman die oben angeführte geschichtliche Denkweise auf den Glauben übertragen. Der Glaube als Glaube an die Dogmen irgendeiner Kirche als solches ist bei ihm zufällig,¹⁸⁷ während der echte religiöse Glaube wie auch das spekulative Denken das Absolute als ewig erkennen. Das Christentum enthält nach Snellman im Prinzip das höchste Wissen. Snellman setzt jedoch sein Verständnis vom sich entfaltenden und lebendigen System des Wissens einer Idee von Wissen im Sinne eines bloßen Arsenal einzelner Fakten oder Dogmen entgegen.¹⁸⁸ In der *Idee der Persönlichkeit* ist von Theologie wenig die Rede, aber zweifellos würde Snellman in der Frage des Konflikts zwischen Philosophie und Religion einen ähnlichen Standpunkt vertreten wie Feuerbach am Ende der 1830er Jahre. Nach Feuerbach gibt es keinen Konflikt zwischen dem echten religiösen Glauben eines Individuums und der Philosophie;¹⁸⁹ es existiert vielmehr ein dauerhafter Konflikt zwischen Philosophie und Theologie. Zu den Theologen zählt Feuerbach auch die christlich-spekulativen Philosophen.¹⁹⁰

Man kann somit feststellen, dass Snellman im Kapitel über die Persönlichkeit dem Glauben eine relativ große Bedeutung zuschreibt. Snellman behauptet, dass wir im Gefühl Wissen vom Absoluten haben.¹⁹¹ Mit diesem Wissen meint Snellman jedoch nicht ein bestimmtes Wissen, sondern eine allgemeine Gewissheit über die

¹⁸⁴ Herrmann 1928: S. 12–13.

¹⁸⁵ IP, P, S^{II} S. 266/KT3 S. 137. S. a. *Vorlesungen 1843*, S^{III} S. 609–610/KT5 S. 307–308 (§5).

¹⁸⁶ IP, P, S^{II} S. 265/KT3 S. 136. Hier liegt auch der Grund dafür, warum die Religion allein nur den Boden der vernünftigen Gesellschaft ausmacht. Laut JVS liefert die Religion nur allgemeine Vorschriften. Religiöse Loyalität allein macht keinen Menschen sittlich. Die Sittlichkeit bedingt das Verstehen der Vernünftigkeit der Gesetze. *Staatslehre*, S^{III} S. 340–341/KT5 S. 85–86 (18).

¹⁸⁷ IP, P, S^{II} S. 265/KT3 S. 136. Vgl. "Schriften zur Straussdebatte", S^{II} S. 347/KT3 S. 306.

¹⁸⁸ Alavuotunki 1980: S. 145.

¹⁸⁹ *Philosophie und Christentum*, W8, S. 233–234.

¹⁹⁰ *Philosophie und Christentum*, W8, S. 224.

¹⁹¹ IP, P, S^{II} S. 267/KT3 S. 138.

Einheit des Menschen und des Absoluten. Wenn wir aber mehr erreichen wollen, bietet das Denken den einzigen Weg, den Grad des Wissens zu erhöhen und nicht die Anschauung, deren Inhalt wechselnd und endlich ist.¹⁹² Auf der höchsten Stufe des Denkens erreicht man sogar den Gott selbst, was erklärt, warum die Philosophie der absoluten Religion oder des Christentums auf der Logik des Begriffs basiert,¹⁹³ und warum Logik überhaupt die Voraussetzung für das wahrhafte Verständnis der Dreieinigkeit ist.¹⁹⁴ Nach Hegel ist die traditionelle christliche Lehre der Dreieinigkeit streng wörtlich genommen als ein bildlicher und kindlicher Ausdruck zu verstehen.¹⁹⁵ Eine eindeutige Erklärung der Dreieinigkeit wäre der Satz ""drei ist eins" und "eins ist drei"". Er ist dem Verstand unbegreiflich, denn dem Verstand ist der Gegensatz zwischen eins und zwei unüberbrückbar.¹⁹⁶ Eine Zahl als solche drückt nämlich – wie Splett formuliert – "das Insichgehen" nicht aus;¹⁹⁷ eine Zahl ist dem Verstand sprödes und starres Fürsichsein. Durch die Logik bekommt die Formel der Dreieinigkeit aber eine völlig neue Bedeutung: die Logik zeigt, dass solches Fürsichsein eine schlechte Kategorie und bloße Abstraktion ist. Hegels dreiteilige Logik steht überhaupt mit den drei Hauptphasen der Entwicklung der Religionen im Einklang.¹⁹⁸

Die Logik ist also entscheidend für Hegels Religionsphilosophie, obwohl sie für die Interpretation der Religionsphilosophie allein nicht hinreichend ist.¹⁹⁹ Man sollte hier von einem Voraussetzungsverhältnis sprechen, um auch die Differenz zwischen den Standpunkten von Hegels Philosophie der Religion und Snellmans Persönlichkeitsphilosophie deutlich machen zu können. Hegels Religionsphilosophie beginnt mit der Tatsache der Dreieinigkeit, während Snellman die Dreieinigkeit im Kontext des

¹⁹² Man kann jedoch nicht vom absoluten Gegensatz zwischen Anschauung und Denken bei Hegel sprechen: "Von diesem auf sich bezogenen Denken werden durch Hegel die anderen Tätigkeitsweisen der Intelligenz, nämlich Anschauen und Vorstellen, nicht grundsätzlich ausgeschlossen; das Denken ist insofern in Hegels Sinne nicht abstrakt oder einseitig, sondern es enthält Anschauen und Vorstellen in aufgehobener Weise in sich." Düsing 1979: S. 204. In "Schriften zur Straussdebatte" (*SAII* S. 345–346/*KT3* S. 303–304) vermutet JVS, dass nur eine Minderheit aller Christen fähig ist, den Begriff von Gott als Geist aufzufassen.

¹⁹³ "Die Darstellung der Religionsphilosophie setzt zwar den logischen Begriff Gottes als Resultat der Wissenschaft der Logik voraus; weil dieser Begriff aber erst im Medium des reinen Denkens, nicht jedoch im Medium des geschichtlich erscheinenden religiösen Bewußtseins betrachtet worden ist, bedarf der in der Geschichte der Religion sich manifestierende Begriff Gottes der Entwicklung *als* sich manifestierender Begriff." Wagner 1971: S. 204–205.

¹⁹⁴ Theunissen 1970: S. 254.

¹⁹⁵ Bubbio 2014: S. 138.

¹⁹⁶ *Philosophie der Religion II*, *W17*, S. 227, 232–233. S. a. Jaeschke 1983: S. 89–90; Whittemore 1960: S. 150; *WLI*, *W5*, S. 247.

¹⁹⁷ Splett 1965: S. 107.

¹⁹⁸ Diese Behauptung soll nicht so interpretiert werden, dass es eine vollkommene Übereinstimmung zwischen Logik und Religionsphilosophie gibt. Wie z.B. Wagner (1971: S. 208–209) plausibel argumentiert hat, ist das Gleichsetzen der einzelnen Stufen der Naturreligion und der Seinslogik unmöglich.

¹⁹⁹ Graf & Wagner 1982: S. 60, 62.

Begriffs des Geistes entfaltet. Somit hat seine Persönlichkeitsphilosophie ihren Platz zwischen der Logik und der Religionsphilosophie. In Bezug auf die Religionsphilosophie Hegels ist Snellmans Definition der Persönlichkeit somit ein Beispiel für den Aspekt-A.1. Snellmans Persönlichkeitsphilosophie stellt auch eine Parallele dar zur Interpretation der Religionsphilosophie Hegels durch Strauss. Nach Ansicht von Strauss hatte Hegel nämlich die Tatsache der Dreieinigkeit nicht rein spekulativ bewiesen.²⁰⁰ Für Snellman ist Hegels Logik genau der Beweis für die Dreieinigkeit.

Obschon Snellman dem Glauben Wissen vom Absoluten zuschreibt, beantwortet er nicht die Frage, warum ein vernünftiger Mensch an Gott glauben sollte. Bei Göschel ist "[d]as Wissen [...] das Sein des Geistes, welches den Begriff wie die Vorstellung und den Glauben als sich selbst einschließt und pflegt" – so die Formulierung Hegels.²⁰¹ Meiner Deutung nach schreibt Snellman dem Glauben letztendlich eine sekundäre Bedeutung zu. Trotz der rationalistischen Tendenzen seiner Philosophie prägt ein gewisser Mystizismus die Religiosität Hegels.²⁰² Mir scheint, dass dieser Mystizismus bei Snellman nicht zu finden ist und dass Snellman Religion und Philosophie scharf trennt – zumindest im Vergleich mit Hegels *Phänomenologie*.²⁰³ Snellman leitet seine Position wahrscheinlich aus der *Philosophie der Religion* ab, in der Hegel das Denken als Boden der Religion und das religiöse Gefühl als ein Gefühl des denkenden Menschen (und nicht eines Tieres) bestimmt und hervorhebt.²⁰⁴ Hegel äußert dort auch, dass im Christentum die Natur Gottes kein Geheimnis ist.²⁰⁵ Im Allgemeinen nähert sich Snellmans Auffassung von der Religion der Konzeption der Linkshegelianer an;²⁰⁶ Feuerbach hatte ja in seiner Spätphase Hegels Philosophie als rationelle Mystik bezeichnet.²⁰⁷

Im Vergleich zu Hegels Religionsphilosophie fehlt Snellmans Auffassung der Religion in der *Idee der Persönlichkeit* ein anderer wesentlicher Punkt: Bei Hegel spielt die religiöse Gemeinde eine wesentliche Rolle im Vermittlungsprozess des

²⁰⁰ *Glaubenslehre I*, S. 492–494, 501 (§32), 504–505 (§33).

²⁰¹ "Rezension über Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis", *W11*, S. 377.

²⁰² Fetscher 1970: S. 229. Copleston (1969: S. 130) äußert treffend, dass Hegels Philosophie einerseits auf die Entmythologisierung der christlichen Doktrin zielt; andererseits ist das Ergebnis derselben eine metaphysische Mystifikation! S. a. Dieter 1917: S. 47.

²⁰³ O'Donohue (1993: S. 55–59) hat in seiner Auslegung von Wagner plausibel für den Zusammenhang von Religion und Philosophie in der *PhG* argumentiert.

²⁰⁴ *Philosophie der Religion II*, *W17*, S. 198–199. Der Passus unterscheidet sich wenig von dem der Edition von 1832 (*WF12*, S. 162–163).

²⁰⁵ *Philosophie der Religion II*, *W17*, S. 227 (*WF12*, S. 191).

²⁰⁶ Tigerstedt ist in seiner Snellman-Deutung (1946: S. 492–493) schärfer als ich: er vertritt die Meinung, dass JVS letztendlich den linkshegelianischen Standpunkt unterstützt.

²⁰⁷ "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", *GW9*, S. 53.

Selbstbewusstseins Gottes. Im Verlauf des Prozesses gewinnt Gott sein Selbstbewusstsein in der Erkenntnis der religiösen Gemeinde.²⁰⁸ Snellman lässt diese intersubjektive und soziale Seite fast außer Acht. Es ist möglich, dass Strauss' *Glaubenslehre* Einfluss auf Snellmans Lösung gehabt hat, denn in diesem Werk wird die Gemeinde – von Hegel abweichend – nicht als Ort der Anwesenheit Gottes definiert.²⁰⁹

Das Verhältnis von Snellmans Philosophie zum Christentum scheint also von besonderer Art zu sein. Der christlichen Offenbarung misst Snellman scheinbar keine große Bedeutung bei; später in seinen "Schriften zur Straussdebatte" bestreitet er sogar, dass die Christlichkeit den Glauben an die geschichtliche Seite des Christentums voraussetzt.²¹⁰ Die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarungsgeschichte löst sich in der Weltgeschichte auf. In diesem Punkt vertritt Snellman den Standpunkt von Strauss. Es ist daher nicht überraschend, dass dieses Thema später in Finnland Gegenstand einer Diskussion zwischen Snellman und Laurell wurde, der zum strikten Verteidiger der religiösen Weltanschauung geworden war.

Snellman expliziert den religiösen Charakter seiner Persönlichkeitstheorie relativ wenig. Bei Hegel ist das Verhältnis zwischen dem Menschenbild der Philosophie des subjektiven Geistes und dem Christentum mehrdeutig. Fetscher hat darauf hingewiesen, dass man einen religiösen Zug in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes finden kann. Sein Modell ist auf die Übereinstimmung zwischen der Triade Paradies-Sündenfall-Versöhnung und der Triade Anthropologie-Phänomenologie-Psychologie gegründet.²¹¹ Drüe hat aber zutreffend bemerkt, dass das Modell Fetschers sowohl als rechtshegelianisch-christlich als auch als linkshegelianisch-säkular interpretiert werden kann.²¹²

Bei Snellman scheint auch eine im Hinblick auf die Persönlichkeitsthematik interessante Kernfrage der christlichen Theologie unbeantwortet zu bleiben, die Frage nämlich, wie Gott gleichzeitig als eine Person und als Einheit von drei Personen verstanden werden kann?²¹³ Meiner Ansicht nach beantwortet Snellman nur die Frage, wie die Persönlichkeit nach der Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Ich und

²⁰⁸ Bubbio 2014: S. 135.

²⁰⁹ Manninen 1996: S. 267.

²¹⁰ "Schriften zur Straussdebatte", *SAH* S. 380/*KT3* S. 352; Petzäll 1936: S. 122.

²¹¹ Fetscher 1970: S. 230.

²¹² Drüe 1976: S. 57.

²¹³ Zur Frage bei Hegel: Oeing-Hanhoff 1977: S. 391–395.

seinem Anderen gedacht werden kann.²¹⁴ Wenn das der Fall ist, kann Snellman Strauss' Hegelkritik nicht widerlegen.

Wir haben hier (Kap. 1.3.–1.6.) verschiedene Implikationen der Definition der Persönlichkeit bei Snellman und Hegel diskutiert. Am Anfang des Kapitels E.1.1. wurde die These aufgestellt, dass nach Hegel alles Geist ist. Der Geist ist aber wiederum – wie die hier diskutierten Implikationen zeigen – identisch mit der Geschichte.²¹⁵ Die Definition des Geistes umfasst bei Hegel und Snellman mehrere geschichtliche Bewegungen. Wir können zunächst die Weltgeschichte oder die Geschichte der Staaten und die ewige und zeitliche Geschichte des absoluten Geistes identifizieren.²¹⁶ Snellmans Projekt der Persönlichkeitsphilosophie basiert nicht auf der sorgfältigen Analyse der weltgeschichtlichen Bewegungen,²¹⁷ während die ewige und die zeitliche Geschichte des absoluten Geistes für seine Persönlichkeitsphilosophie konstitutiv sind. Snellman ignoriert u.a. den Personbegriff des römischen Rechtssystems, dem Hegel in der *Phänomenologie* Aufmerksamkeit widmet und der den Grund von dessen Staatsbegriff ausmacht.²¹⁸ In der Einleitung seines Werkes erwähnt Snellman das alte Gebot "Erkenne dich selbst!" – tatsächlich aber ist das wahre Selbstbewusstsein – im Sinne Hegels – nicht immer wahrhaft möglich gewesen.²¹⁹ Wie der Geist seine Persönlichkeit im Laufe der Geschichte erreicht, wird im dritten und letzten Kapitel unserer Untersuchung erläutert.

²¹⁴ Zur Diskussion (bis zu den 1960er Jahren) über das Verhältnis zwischen Zweieinigkeit und Dreipersonlichkeit bei Hegel, s. Splett 1965: 145–148; Jaeschke 1983: S. 88.

²¹⁵ Theunissen 1970: S. 60–61, 65, 68. Bei Hegel ist die Philosophie der Geschichte keine gesonderte Disziplin, sondern Hegels System ist Geschichtsphilosophie.

²¹⁶ Theunissen 1970: S. 69. In der *Staatslehre* übt JVS Kritik an Rousseau wegen seiner unhistorischen Konzeption des Menschen (Tenkku 1973: S. 97).

²¹⁷ Am Anfang des Werkes berührt JVS einleitend an die Geschichte des Personbegriffs – doch aus Sicht der Geschichte der Philosophie. Michelet macht in seinen *Vorlesungen über die Persönlichkeit* die Weltgeschichte der Persönlichkeit, die in eine orientalische, griechische, römische und christlich-germanische Phase zerfällt, explizit zum Thema (S. 248–255 (11. Vorl.)).

²¹⁸ JVS schreibt im Allgemeinen – von Hegel abweichend – der römischen Kultur eine höhere Bedeutung zu als der griechischen. Teljo 1934: S. 93; Rantala 2013: S. 84. In seinen späteren *Vorlesungen 1856–63* (*SAVII* S. 684–685/*KT14* S. 58–60) stellt JVS kurz einige Hauptphasen der weltgeschichtlichen Entfaltung der Persönlichkeit dar; nämlich die Auffassung der Persönlichkeit des römischen Theaters und des römischen Rechtssystems samt der Scholastiker und des späteren Christentums. In einer anderen Vorlesungsserie bestätigt er, dass Persönlichkeit erst in Europa im 18. Jahrhundert anerkannt wurde (*SAVIII* S. 342/*KT14* S. 218).

²¹⁹ *IP*, E, *SAII* S. 213/*KT3* S. 77; Yerkes 1978: S. 225. Nach Manninen (1974: S. 43) ist dieser Satz eigentlich die Hauptidee, die JVS in der *IP* verteidigen will. Hegel hatte formuliert: die "[...] Größe des Standpunkts der modernen Welt ist also diese Vertiefung des Subjekts in sich, daß das *Endliche* sich selbst als *Unendliches* weiß und dennoch mit dem *Gegensatz* behaftet ist, den es getrieben ist, aufzulösen". *Philosophie der Religion II*, *WI7*, S. 207.

2. Persönlichkeitsdefinitionen der Hegelianer

Im Laufe dieser Untersuchung wurde Michelets Einordnung von Snellman in das linke Zentrum der Hegel-Schule bereits mehrfach erwähnt.²²⁰ Hier im zweiten Hauptabschnitt des Kapitels E soll diese Ansicht von Michelet nun unterstützt und verteidigt werden. Faktisch werde ich zwei verschiedene Behauptungen aufstellen. Erstens argumentiere ich im Sinne Michelets für die Verortung Snellmans in der "Mitte" oder dem Zentrum der Hegel-Schule. Zweitens vertrete ich die These, dass seine philosophischen Positionen dem linkshegelianischen Standpunkt dennoch näher stehen als dem rechtshegelianischen Standpunkt.

Meine Argumentation erfolgt in zwei Schritten: zunächst stelle ich einen Vergleich zwischen Strauss, Feuerbach und Snellman an; danach stelle ich die Ansichten Snellmans den rechtshegelianischen (Göschel) und den "pseudo-hegelianischen" Standpunkten (I.H. Fichte; vgl. Kap. B.1.2.) gegenüber.

2.1. Die Definition der Persönlichkeit bei Strauss und Feuerbach

Zwischen den Definitionen des Absoluten bei den Linkshegelianern einerseits und Snellman andererseits gibt es augenfällig einen klaren Widerspruch. Strauss und Feuerbach definieren das Absolute eindeutig als unpersönlich und unterstützen den Pantheismus. Für Snellman hingegen ist der absolute Geist am Ende der Entfaltung eine Person, wie wir im vorhergehenden Abschnitt gezeigt haben.

Der Unterschied zwischen Snellman und den Linkshegelianern ist aber nicht so gravierend, wie es auf den ersten Blick scheint. Um das zu zeigen, unternehme ich zunächst einen Vergleich in sechs Schritten zwischen Snellman und den Linkshegelianern, der sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede zum Vorschein bringen soll. Wenn hier von Ähnlichkeiten die Rede ist, so ist damit jedoch nicht gemeint, dass Strauss oder Feuerbach einen großen Einfluss auf Snellman gehabt hätten. Die Ähnlichkeiten haben ihren Grund vor allem darin, dass alle drei Philosophen ihren Denkansatz auf Hegel gründen.

Erstens: Strauss' Kritik am Verständnis des Absoluten als Einzelpersönlichkeit und seine Gleichsetzung des Absoluten mit einer "Allpersönlichkeit" bilden interessante Ausgangspunkte für den Vergleich mit Snellman.²²¹ Die Kirche schreibt Christus Eigenschaften zu, die in einem Individuum widersprüchlich sind; für die Gat-

²²⁰ *Entwicklungsgeschichte*, S. 314, 376.

²²¹ *Glaubenslehre I*, S. 524 (§33).

tung können sie jedoch zutreffen – so Strauss und Feuerbach.²²² Strauss lehnt die Einzelpersönlichkeit ab, da sie ihm bloß als ein sprödes Fürsichsein erscheint – ein Grund, den auch Snellman bemerkt.²²³ Die Kategorie der Persönlichkeit gehöre somit zur Wesenslogik; eine Einzelpersönlichkeit könne nicht absolut sein. Die Kategorie der Persönlichkeit ist nach Ansicht von Strauss ein in der endlichen Welt entstandener Begriff, der nicht in das Absolute passt.²²⁴ Der Standpunkt des persönlichen Gottes sei also noch nicht das absolut Wahre im Sinne Hegels.²²⁵

Feuerbach identifiziert die Person in den *Todesgedanken* ebenso mit dem ausschließenden Fürsichsein;²²⁶ die Person wird bloß als der Schatten der menschlichen Gattung bestimmt.²²⁷ In der Schrift *Todesgedanken* erklärt er weiter, dass die Person nur in der Unterscheidung existiert,²²⁸ und, dass sich der Person keine ewige Existenz zuschreiben lässt.²²⁹ Vollkommen oder absolut zu sein, sei nur der Ganzheit möglich.²³⁰

Snellman versucht, eine andere Definition der Persönlichkeit zu formulieren. Seiner Ansicht nach ist die Einzelpersönlichkeit bei Strauss bloße Individualität. Die Trennung zwischen Einzel- und Allpersönlichkeit ist wichtig für die Bewertung von Snellmans Standpunkt. Madges hat zutreffend auf Folgendes hingewiesen: obwohl Strauss die Persönlichkeit als Attribut des Absoluten ablehnt, schreibt er dem Absoluten jedoch persönliche Qualitäten zu.²³¹ Strauss ist zwar durch die Substanzauffassung Spinozas beeinflusst, versteht das Absolute aber nicht als mechanisch oder tot: Gott sei

"[...] nicht die bloß allgemeine Substanz [...] ebensowenig [...] eine Person neben oder über andern Personen: sondern er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichsein aufhebt".²³²

Snellman betont immer wieder die schon erwähnte Tatsache (Kap. C.1.2.), dass der Geist bei Hegel kein metaphysischer Begriff sei, und hebt besonders hervor, dass der Geist subjektive Tätigkeit sei. Somit ist Snellmans Anti-Pantheismus nicht gleichbedeu-

²²² *Das Leben Jesu II*, S. 734–735 (§147); Kamenka 1970: S. 46–47; *Philosophie und Christentum*, GW8, S. 255.

²²³ *Glaubenslehre I*, S. 493–494 (§32); *IP*, E, *SaII* S. 210/KT3 S. 74.

²²⁴ *Glaubenslehre I*, S. 63 (§5).

²²⁵ *Glaubenslehre I*, S. 513 (§33).

²²⁶ *Todesgedanken*, GW1, S. 335–336.

²²⁷ Frei 1967: S. 252.

²²⁸ *Todesgedanken*, GW1, S. 330.

²²⁹ *Todesgedanken*, GW1, S. 241.

²³⁰ *Todesgedanken*, GW1, S. 267.

²³¹ Madges 1987: S. 36 (Fußn. 57.); *Glaubenslehre I*, S. 523–524 (§33).

²³² *Glaubenslehre I*, S. 523 (§33).

tend mit einer Unterstützung des Theismus. Darin kann man ein Charakteristikum des "Zentrums" der Hegel-Schule sehen, hier vertreten durch Snellman.

Der Begriff der Tätigkeit erinnert auch an den Standpunkt des jungen Feuerbach, d.h. des Feuerbachs der Dissertation und der Schrift *Todesgedanken*. In *De Ratione* wird Gott mit der allgemeinen Tätigkeit gleichgesetzt, die den Geist als Ganzes ausmacht.²³³ In den *Todesgedanken* werden Gott und Liebe identifiziert:²³⁴ ein Mensch könne lieben, aber Gott sei die Liebe. Das Lieben sei der Person möglich, aber faktisch nur, wenn das Sein als Person verlassen wird;²³⁵ nur der Pantheist liebe wahrhaft.²³⁶ Doch Feuerbachs Beschreibung des Akts des Liebens, wonach Liebe sowohl Unterschied als auch Einheit voraussetzt,²³⁷ hat Ähnlichkeit mit Snellmans Beschreibung des persönlichen Geistes. Interessanterweise definiert Feuerbach in den *Todesgedanken* Gott einmal als Person und präzisiert, dass er noch mehr ist, nämlich die lautere Liebe.²³⁸ Feuerbach spricht auch von "bloßer" Persönlichkeit und von Persönlichkeit als einziger Bestimmung Gottes.²³⁹ Die Affinität der Standpunkte Feuerbachs und Snellmans wird besonders darin deutlich, dass auch Snellman verschiedene Stufen des individuellen Seins postuliert und nur die höchste als absolut beschreibt. Es ist wohl möglich, dass Feuerbachs Begriff der Liebe Snellman beeinflusste. Auch Hegel (Kap. 1.1.) beschreibt in seiner *Philosophie der Religion* die Liebe als das Aufgeben der besonderen Persönlichkeit.²⁴⁰

Snellmans Argumentation gegen die "Allpersönlichkeit" und den Gattungsbegriff der Linkshegelianer beruht auf Hegels Logik. Der Gattungsbegriff ist seiner Ansicht nach bloß eine Reflexionsbestimmung, der

"[...] seiner logischen Bestimmtheit nach, nicht der sich in sich bestimmende Begriff ist. Die Gattung *soll* das Prinzip ihrer Besonderung enthalten, der Begriff der Gattung aber *spricht* dies Prinzip *nicht aus*."²⁴¹

Snellmans Verständnis des Gattungsbegriffs stammt wahrscheinlich aus dem *Logik-lehrbuch*, wo dieser Begriff in Verbindung mit der Reflexion diskutiert wird.²⁴² Ein

²³³ *De Ratione*, GW1, S. 135 (23).

²³⁴ *Todesgedanken*, GW1, S. 203–204, 226. Auch am Ende der 1830er Jahre definiert Feuerbach die schöpferische Tätigkeit als einen Gattungsbegriff. *Philosophie und Christentum*, GW8, S. 255.

²³⁵ *Todesgedanken*, GW1, S. 215, 230, 338.

²³⁶ *Todesgedanken*, GW1, S. 216; Braun 1972: S. 50.

²³⁷ *Todesgedanken*, GW1, S. 206.

²³⁸ *Todesgedanken*, GW1, S. 204.

²³⁹ *Todesgedanken*, GW1, S. 211.

²⁴⁰ *Philosophie der Religion*, W17, S. 233 (WF12, S. 197–198).

²⁴¹ *IP*, E, S. 209/KT3 S. 72.

Gattungsbegriff – auch der der Menschheit – könne sich selbst nicht bestimmen, sondern sei abhängig von seinen Gliedern und enthalte kein Potential, sich zu differenzieren – so Snellman. Gattungsbegriffe gleichen weder subjektiver Tätigkeit noch solchen höheren Begriffen wie Wahrheit oder Geist. Der Gattungsbegriff sei eigentlich kein wahrhafter Begriff wie beispielsweise der des Rechts.²⁴³

Nach dem Reflexionsbegriff stellt Snellman im *Logiklehrbuch* die Definition des höheren Begriffs oder des Vernunftbegriffs dar. Ein treffendes Beispiel für einen Vernunftbegriff ist der von Snellman oben angeführte Begriff des Rechts.²⁴⁴ Der Begriff des Rechts spricht alles aus, was Rechtlichkeit umfasst: es gibt keinen höheren Ausdruck für Rechtlichkeit.²⁴⁵

Der Gattungsbegriff kann also nicht mit dem Vernunftbegriff gleichgestellt werden. Daraus folgt die Frage, worauf Feuerbach mit dem Gattungsbegriff eigentlich abzielt. Das Wesen der Gattung "Mensch" ist etwas, was alle Menschen verbindet, aber was beinhaltet es "an sich"? Wartofsky z.B. argumentiert, dass der frühe Feuerbach die Denotation des Gattungsbegriffs letztendlich nicht erklärt.²⁴⁶ Laut Tomasoni bleibt bei Feuerbach eine gewisse Spannung "[...] zwischen der Autonomie des Individuums und dem Weiterleben der Gattung bestehen".²⁴⁷ Snellman erklärt im *Logiklehrbuch*, dass der Gattungsbegriff letztendlich die bleibende Disjunktion ausspricht.²⁴⁸ Das heißt, dass der Gattungsbegriff die Einheit des Geistes nicht ausdrückt. Ganz am Ende des *Logiklehrbuchs* stellt Snellman fest, dass der Geist als Gattungsbegriff nicht alle subjektiven Geister charakterisiert, sondern er ist vielmehr der daseiende objektive Geist in jedem Individuum.²⁴⁹ Der Gattungsbegriff erfasst somit den absoluten Geist nicht.

Im Hinblick auf Strauss' Begriff der Allpersönlichkeit merkt Snellman an, dass die Allpersönlichkeit und der Gattungsbegriff der Menschheit nicht einfach gleichzusetzen sind, denn der Begriff der Allpersönlichkeit hat ein direktes Verhältnis zu den

²⁴² Gattungsbegriff und Reflexionsbegriff: *SAII* S. 35/KT2 S. 333 (§21 Beisp.); Gattungsbegriff und Reflexionsurteil: *SAII* S. 60–62/KT2 S. 359–361 (§66–§69); Gattungsbegriff und Reflexionsschluss: *SAII* S. 80, 82–83/KT2 S. 380–381, 383 (§103–§104, §111 Erklär.).

²⁴³ Manninen 1970: S. 52.

²⁴⁴ *IP*, P B 1, *SAII* S. 286–287/KT3 S. 159–160; *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 38–39, 41/KT2 S. 336–337 (§26 Bem., §27 Bem.), 339 (§31 Allg. Bem.); *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 170–171/KT1 S. 408 (§38 Bem.).

²⁴⁵ *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 41/KT2 S. 339 (§31 Allg. Bem.).

²⁴⁶ Wartofsky 1977: S. 221–222.

²⁴⁷ Tomasoni 2015: S. 94.

²⁴⁸ *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 60/KT2 S. 359 (§66).

²⁴⁹ *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 80/KT2 S. 380–381 (§104 Bem.).

Einzelpersönlichkeiten.²⁵⁰ Für Snellman ist die Allpersönlichkeit weder substantiell-subjektiv noch selbstbewusst. Das unterscheidet seinen absoluten persönlichen Geist von der Allpersönlichkeit. Allpersönlichkeit ist nach Snellman "[...] das Wissen des subjektiven Geistes von der Allpersönlichkeit, nur sein Wissen von seiner allgemeinen, substantiellen Natur".²⁵¹ Somit sei die Allpersönlichkeit nicht wahrhaft allgemein oder vollkommen.²⁵²

Snellman akzeptiert die Allpersönlichkeit als eine Bestimmung des absoluten Geistes.²⁵³ der absolute Geist ist gleichzeitig eine Person und alle Personen.²⁵⁴ Nach Snellman kann Strauss das aber nicht explizieren, denn er identifiziert die Persönlichkeit mit dem "spröden Fürsichsein".²⁵⁵ Sein Problem sei zweierlei. Erstens sei Fürsichsein als solches bei Strauss keine vollkommene Bestimmung der Persönlichkeit. Das Fürsichsein gehört zur Stufe der Individualität. Es spricht einfaches, unmittelbares, unreflektiertes und somit nicht-absolutes Sein aus. Zweitens weicht Strauss' Verständnis des Fürsichseins von Hegels Verständnis ab. Snellmans Argument gleicht hier im Prinzip dem im Kapitel D.2.1. diskutierten Argument gegen Feuerbachs Substanzauffassung. Wie die Substanz nicht einfach Negation des Endlichen ist, ist auch das Fürsichsein nicht mit dem einfachen Ausschließen identisch. Das Ausschließen bei Snellman enthält nämlich schon das Andere als Bestimmung.

Der Kern von Snellmans Kritik an Strauss liegt also in der Ablehnung von dessen wesenslogischen Definitionen der Persönlichkeit und des Fürsichseins. Die wesenslogische Fehlinterpretation von Strauss ist auch von modernen Kommentatoren bemerkt worden.²⁵⁶ Mit Wagner kann man sagen, dass Strauss in der Frage der Persönlichkeit eigentlich den Ansichten J.G. Fichtes folgt.²⁵⁷ Hegels reflexionslogische Kategorien lassen sich nicht verabsolutieren, weil das die Aufhebung unmöglich macht. Interessanterweise bedeutet auch Feuerbachs Gattungsbegriff gewissermaßen eine Rückkehr zu den Positionen von Kant und J.G. Fichte: er erklärt, dass der Gattungsbegriff

²⁵⁰ *IP*, E, *SAII* S. 210/*KT3* S. 73.

²⁵¹ *IP*, E, *SAII* S. 210/*KT3* S. 74.

²⁵² *IP*, E, *SAII* S. 211/*KT3* S. 75.

²⁵³ Übrigens bestimmt JVS seine Nichtübereinstimmung mit Feuerbach klarer als seine Nichtübereinstimmung mit Strauss. Manninen 1974: S. 50.

²⁵⁴ Manninen formuliert zutreffend, dass Allpersönlichkeit und Einzelpersönlichkeit zwei verschiedene Aspekte der einen Persönlichkeit sind. Manninen 1974: S. 55–56.

²⁵⁵ *IP*, E, *SAII* S. 210/*KT3* S. 74.

²⁵⁶ Wagner 1971: S. 253. Theunissen (1970: S. 238–239) bringt auch andere Probleme der Hegel-Auslegung von Strauss zum Vorschein.

²⁵⁷ Wagner 1971: S. 255.

der Menschheit nicht von Hegel, sondern von Kant zum ersten Mal formuliert wurde.²⁵⁸ Auch Snellman macht den Leser darauf aufmerksam, dass die Gattung bei Hegel überhaupt nur wenig diskutiert wird.²⁵⁹ Im Vergleich zu Strauss und Feuerbach erweist sich Snellman also als überzeugter Hegelianer.

Zweitens bevorzugen alle drei Hegels Methode gegenüber seinem System. Im einleitenden A-Teil wurde Oittinens zutreffende Behauptung erwähnt, dass Snellman "hegelianischer" sei als Hegel selbst.²⁶⁰ Interessanterweise ist auch Strauss ähnlich beschrieben worden.²⁶¹ Beide – Strauss und Snellman – wollen also unbedingt die Methode Hegels anwenden und damit alle Dualismen überwinden. Strauss kommt dadurch zu einem Ergebnis, das vom Ergebnis Hegels ebenso abweicht wie von der traditionellen Interpretation desselben,²⁶² obschon Strauss sich selbst dessen nicht klar bewusst war.²⁶³ Snellman erkennt, dass Hegel seine Methode selbst nicht immer konsequent anwendete und verdeutlicht das klarer als Strauss. Die Anlehnung an Hegels Methode führt auch in beiden Fällen zu Konsequenzen, die sich im Hinblick auf das traditionelle Christentum als echt problematisch erweisen. Ein Beispiel dafür ist die eigentümliche Definition der Unsterblichkeit.²⁶⁴

Drittens nimmt die Vernunft bei Strauss und Snellman sogar mystische Dimensionen an.²⁶⁵ Mit Mystizismus ist hier nicht der Mystizismus als geistesgeschichtliche Denkbewegung gemeint, obgleich auch diese auf beide Philosophen Einfluss ausübte.²⁶⁶ Der Mensch hat die Fähigkeit, vernünftig zu werden; das macht ihn für Snellman letztendlich "göttlich". Die vernünftige Person ist fast wie ein "Gottmensch" in der Gegenwart, wobei Snellman diesen Terminus allerdings nicht verwendet. Strauss argumentiert seinerseits, dass die Vernunft den Menschen eine mystische Tiefe und die ewige Wahrheit eröffnet.

Im Fall Feuerbach findet sich ein komplizierteres Verständnis des Denkens. Als Feuerbach seine Dissertation schrieb, prägte ein festes Zutrauen auf die unbegrenzten Möglichkeiten des Denkens seine Position: er schreibt der Vernunft in gewis-

²⁵⁸ *Philosophie und Christentum*, GW8, S. 254; Wartofsky 1977: S. 163–164; Oittinen 2007c: S. 9; Breckman 1999: S. 210.

²⁵⁹ Manninen 1974: S. 53.

²⁶⁰ Oittinen 2007c: S. 6.

²⁶¹ Noonan 1950: S. 144.

²⁶² *Glaubenslehre I*, S. 507, 521 (§33).

²⁶³ Müller 1968: S. 28.

²⁶⁴ Müller 1968: S. 255.

²⁶⁵ Müller 1968: S. 236.

²⁶⁶ Strauss hat z.B. vom Denken Böhmies viele Anregungen erhalten. JVS kannte den sog. ostbottnischen Mystizismus gut (Kap. B.2.1.2.). Zum frühen Feuerbach und zum Mystizismus s. Cornehl 1969: S. 68–69, 71.

sem Sinne Göttlichkeit zu.²⁶⁷ Spätestens seit der zweiten Hälfte der 1830er Jahre findet man bei ihm jedoch keinen Mystizismus des Denkens mehr, vielmehr betont Feuerbach nun Natur, Empirismus und Materialismus.²⁶⁸ Feuerbach behauptet, dass es unmöglich sei, das Andere im Denken aufzugreifen; Snellman hingegen ist exakt gegenteiliger Meinung. Dennoch gibt es auch später einen Punkt, in dem Strauss, Feuerbach und Snellman übereinstimmen, nämlich die absolute Einheit des Denkens: es gibt keine Trennung zwischen menschlichem und göttlichem Denken.²⁶⁹ Diese Ansicht prägt insbesondere Feuerbachs Dissertation durchaus.

Viertens: alle drei Philosophen akzentuieren die ewige spekulative Wahrheit gegenüber den zufälligen geschichtlichen Tatsachen. Diese Behauptung mag insbesondere im Hinblick auf die Schriften von Strauss (*Das Leben Jesu* und *Glaubenslehre*) überraschend klingen, in denen auf Tausenden von Seiten gerade die biblische Geschichte diskutiert wird. Mit der Erörterung der geschichtlichen Ereignisse verfolgt Strauss jedoch das Ziel der Konversion des geschichtlichen Christentums zum spekulativen Christentum: gegen die ewige Wahrheit der Union des Göttlichen und des Menschlichen erweist sich die Geschichte als zufällig. Letztendlich ist die Hegel-Interpretation von Strauss von einem gewissen A-Historismus geprägt.²⁷⁰ Seine Unterscheidung von Tradition und Vernunft wird von Snellman nicht übernommen.²⁷¹ Snellman schreibt der Geschichte eine größere Rolle zu als Strauss: er betont die ewige Wahrheit der Logik, aber auch, dass auch die Spekulation immer ein Kind ihrer Zeit ist. Snellman verhielt sich auch allgemein skeptisch gegenüber Hegels Idee vom Ende der Geschichte.²⁷² Feuerbach argumentiert hinsichtlich der Zeitgebundenheit der Spekulation noch zugespitzter als Snellman: er ist bereit, über Hegels Philosophie hinauszugehen.²⁷³ Wie Kamenka plausibel erklärt hat, betrachtete Feuerbach aber schon am Ende der 1830er Jahre die Fähigkeiten der Philosophie überhaupt skeptisch.²⁷⁴ Snellmans Skeptizismus erwacht etwas später; dann aber ähnelt seine Kritik an der Spekulation

²⁶⁷ Wartofsky (1977: S. 42–43) hat bewiesen, dass Feuerbachs Aussagen in *De Ratione* über Vernunft als das Wesen des Menschen vieldeutig sind. Die Auffassung der Vernunft von Strauss und JVS ist bei dem jungen Feuerbach wenigstens implizit vorhanden.

²⁶⁸ *Philosophie und Christentum*, GW8, S. 224.

²⁶⁹ Z.B. "Sengler-Rezension", GW8, S. 199.

²⁷⁰ Müller 1968: S. 236.

²⁷¹ In 1844 stellt JVS fest, dass eine solche Trennung Hegels Auffassung widerspricht. "Philosophische Literatur [Artikel in *Litteraturblad till Saima*]", *SAIV* S. 138–139/KT6 S. 202–203.

²⁷² Jalava 2005: S. 154.

²⁷³ "Sengler-Rezension", GW8, S. 207. Feuerbachs Begriff des Christentums ist dagegen unhistorisch. S. Jaeschke 1980: S. 349.

²⁷⁴ Kamenka 1970: S. 76.

Hegels stellenweise dem späten Feuerbach. Zur Zeit der *Idee der Persönlichkeit* ist er wie Strauss von Hegels Methode fest überzeugt.²⁷⁵

Der linkshegelianische Standpunkt in der Frage der Geschichte erklärt sich aus der Unterscheidung zwischen der mythischen und der konkreten Persönlichkeit des Absoluten.²⁷⁶ Der Begriff der "mythischen Persönlichkeit" steht für die Aussage, dass das Absolute in der religiösen Repräsentation einen Ausdruck als ein persönliches Wesen bekommt; der Begriff der "konkreten Persönlichkeit" dafür, dass das Absolute tatsächlich eine Person ist. Der Standpunkt der Rechtshegelianer stützt sich auf eine enge Korrespondenz zwischen beiden: danach beschreibt die mythische Repräsentation die konkrete Existenz des Absoluten. Die Linkshegelianer weisen eine solche Korrespondenz zurück: sowohl Strauss als auch Feuerbach intendieren die Trennung von zwei Typen von Persönlichkeit, was zum Beispiel Leo nicht akzeptiert.²⁷⁷ Snellman sagt nur wenig über die mythische Persönlichkeit. Es ist jedoch klar, dass er die Korrespondenz der zwei Typen nicht unterstützt.

Fünftens wird ein deutlicher Unterschied zwischen Strauss und Snellman sichtbar beim Status des Individuums. Ein gewisser "Überindividualismus" prägt das Gedankengebäude von Strauss, während Snellman mehr als Hegel das moralische Subjekt betont.²⁷⁸ Snellman betont gegenüber Hegel im Allgemeinen das zweite Moment der dreiteiligen Philosophie des Rechts, das Moralische. Pulkkinen hat das plausibel gezeigt.²⁷⁹ Dadurch erhält die Tätigkeit des Individuums bei Snellman eine zentralere Rolle.

Snellman legt auch mehr Gewicht auf die politische Seite seiner Theorie. Die politischen Implikationen des Pantheismus bei Strauss sind potentiell sehr radikal; allerdings verknüpfte er seine politischen Ansichten nicht mit seiner Religionsphilosophie. Feuerbach dagegen neigt zur Verknüpfung von Religionsphilosophie und Politik. Er spricht zum Beispiel in *Philosophie und Christentum* wenig von Politik. Seine Intention ist aber auch in dieser Schrift klar: der Glaube an ein Jenseits verhindere das echte Gattungsleben des Menschen.²⁸⁰

²⁷⁵ Noch als Professor argumentierte JVS, dass Hegels Zeit nicht vorbei ist. *Vorlesungen 1856–63, SAVII* S. 658/KT14 S. 27.

²⁷⁶ Vgl. "Sengler-Rezension", *GW8*, S. 182.

²⁷⁷ Wartofsky 1977: S. 220–221.

²⁷⁸ Diese Betonung des Subjekts ist nicht als Individualismus zu deuten. Manninen 1974: S. 55.

²⁷⁹ Pulkkinen 1989: 29; 1999: S. 18–19.

²⁸⁰ *Philosophie und Christentum, GW8*, S. 276.

Schließlich verhält sich Snellman gegenüber dem religiösen Glauben anders als Strauss. Strauss zielt tatsächlich auf einen "Denk-Monismus";²⁸¹ bei ihm wird die Aufhebung der Religion zur Vernichtung der Religion.²⁸² Glaube und Wissen stehen einander fremd gegenüber; zwischen den zwei Disziplinen findet keine Versöhnung statt.²⁸³ Snellman dagegen schreibt dem Glauben neben dem Denken eine eigenständige Bedeutung zu. Auch Feuerbach argumentiert, dass der Konflikt zwischen Religion und Philosophie keinesfalls unvermeidlich ist.²⁸⁴ Snellmans Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Denken erweist sich nicht als problemlos (Kap. 1.6.), aber sie unterscheidet sich deutlich von der von Strauss und seine Intention ist klar. Snellman war von Strauss' negativer Auffassung von der religiösen Vorstellung durchaus beeinflusst – wie Tigerstedt aufgezeigt hat.²⁸⁵ Dennoch unterstützt er dessen Gedanken des Monismus nicht.

In Bezug auf den religiösen Glauben steht Snellman Feuerbach deutlich näher. Feuerbach stellt den "Dokorglauben" energisch in Frage und vertritt eine strikte Trennung zwischen der religiösen und der philosophischen Dimension.²⁸⁶ Dennoch trennt Feuerbachs Standpunkt der zweiten Hälfte der 1830er Jahre, wonach die Persönlichkeit kein Gegenstand des Denkens oder der Wissenschaft sein könne, ihn von Snellman.²⁸⁷ Nach Ansicht von Feuerbach ist die Religion das wahre Verhältnis zum persönlichen Wesen;²⁸⁸ wahres Philosophieren über Gott führe immer zum Pantheismus.²⁸⁹ Wenn ein spekulativer Philosoph behauptet, Gott zu denken, denkt er immer sich selbst.²⁹⁰ Die Idee vom Gott in mir ist die Idee von mir selbst.²⁹¹ Ich würde sogar sagen, dass Feuerbach mehr Kantianer ist als Strauss oder Snellman. Er diskutiert die Grenzen der menschlichen Vernunft seit seiner Dissertation – obgleich zunächst im Kontext der Philosophie Hegels.

²⁸¹ Müller 1968: S. 243, 258; *Glaubenslehre I*, S. 4–5 (§1); Huber 1956: S. 90.

²⁸² Müller 1968: S. 226–227; Madges 1987: S. 23; Huber 1956: S. 87.

²⁸³ Huber 1956: S. 92.

²⁸⁴ *Philosophie und Christentum*, GW8, S. 233–234. Dagegen ist der Konflikt zwischen Theologie und Philosophie unausweichlich – so Feuerbach.

²⁸⁵ Tigerstedt 1946: S. 495.

²⁸⁶ "Sengler-Rezension", GW8, S. 185, *Philosophie und Christentum*, GW8, S. 235; Wartofsky 1977: S. 165; Jaeschke 1980: S. 348–349.

²⁸⁷ "Sengler-Rezension", GW8, S. 182–183, 192.

²⁸⁸ "Sengler-Rezension", GW8, S. 184.

²⁸⁹ "Sengler-Rezension", GW8, S. 185.

²⁹⁰ "Sengler-Rezension", GW8, S. 194.

²⁹¹ "Sengler-Rezension", GW8, S. 197.

Snellman kannte die Philosophie Kants nicht im Ganzen,²⁹² dennoch verstand er die erkenntnistheoretische Problematik des Königsberger Philosophen vielleicht besser als Strauss.²⁹³ Kants erkenntnistheoretische Problematik war für ihn jedoch nur von marginaler Bedeutung. Eine genauere Kenntnis der Philosophie Kants hätte Snellmans Widerspruch gegen Feuerbach möglicherweise eine festere Grundlage geben können. Das betrifft besonders Feuerbachs Kritik am Begriff der Person, die "[...] ganz offensichtlich von Kants Aufzeigen der Paralogismen der Vernunft ihren Ausgang genommen" hatte.²⁹⁴

Letztendlich haben Snellman, Strauss und Feuerbach aber ein gemeinsames Ziel. Alle drei wollen die Immanenz des Geistes – oder die Immanenz der Gattung – beweisen. Nach Feuerbach zerreißt die Persönlichkeit Gottes das "[...] Band zwischen Gott und Welt, sie macht Gott zu einem *außerweltlichen* Wesen und die Welt zu einem *auergttlichen* Sein [...]".²⁹⁵ Seine Alternative für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Universalen und dem Partikularen ist der Gattungsbegriff.²⁹⁶ Strauss bestätigt seinerseits, dass die Immanenz des Geistes ein Kernpunkt in Hegels Philosophie ist, während das Christentum jedoch fundamental dualistisch sei. Hegel könne den Gegensatz zwischen dualistischem Christentum und monistischer Spekulation nicht aufheben.²⁹⁷

Feuerbach hatte die These von der Unpersönlichkeit des Menschen als notwendiger Konsequenz der Persönlichkeit Gottes aufgestellt, die für Snellmans Argumentation besonders interessant ist.²⁹⁸ In der *Idee der Persönlichkeit* widerspricht Snellman dieser Auffassung mehrmals.²⁹⁹ Seine Begründung beruht auf dem oben erwähnten nicht-metaphysischen Wesen des Geistes. Snellman widerspricht auch der Behauptung von Strauss, dass die göttliche und die menschliche Persönlichkeiten müssten von verschiedener Art sein.³⁰⁰ Wenn es so wäre, hätte der Mensch eigentlich keine Persönlichkeit; denn Persönlichkeit ist nur dem Geist möglich, und der Geist ist immer eine Einheit. Es gibt keine Reihe von Geistern, sondern nur einen Geist.

²⁹² JVS diskutiert die Philosophie Kants u.a. in der *Staatslehre* und in seinen Vorlesungen im Jahr 1843. *Staatslehre*, *SAIII* S. 370–371/*KT5* S. 124–125 (31); *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 613–614/*KT5* S. 313–315 (§11–§13). Nach Tenkku (1984: S. 79) kannte JVS eigentlich nur die Ethik Kants.

²⁹³ Müller 1968: S. 241.

²⁹⁴ Tomasoni 2015: S. 80.

²⁹⁵ "Sengler-Rezension", *GW8*, S. 189.

²⁹⁶ *Philosophie und Christentum*, *GW8*, S. 255–256.

²⁹⁷ *Glaubenslehre I*, S. 25, 28–30 (§3).

²⁹⁸ "Sengler-Rezension", *GW8*, S. 192.

²⁹⁹ *Z.B. IP*, E, *SAII* S. 202–203/*KT3* S. 65.

³⁰⁰ *Glaubenslehre I*, S. 505–506 (§33).

Anhand der bisher beschriebenen Aspekte kann man Snellmans Standpunkt zur Zeit der *Idee der Persönlichkeit* meiner Ansicht nach als dem des jungen Feuerbach sehr ähnlich beschreiben. Zur Begründung könnte auf Feuerbachs großen Einfluss auf Snellman verwiesen werden. Ich stütze meine Zusammenfassung aber eher auf die Parallelitäten in der Hegel-Interpretation von Snellman und Feuerbach.³⁰¹ In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass Feuerbach Hegels Philosophie in seinen Frühschriften nicht bewusst uminterpretiert, während er sich später ausdrücklich als Hegelgegner vorstellt.³⁰² Die Ähnlichkeiten zwischen Strauss und Snellman sind augenfällig, aber – so würde ich argumentieren – die Übereinstimmung zwischen ihnen ist letztendlich oberflächlich. Wie dargestellt strebt Strauss einen gewissen Monismus an; er glaubt nicht, dass Hegels Philosophie sich als Drittes neben Pantheismus und Theismus behaupten könne – insofern sei sie letztendlich auch Pantheismus.³⁰³ Snellman ist genau anderer Meinung.

Snellman und den jungen Feuerbach trennt die von Cornehl angemerkte Ersetzung der Versöhnung durch den Vernunft-Enthusiasmus bei Feuerbach.³⁰⁴ Das ist augenfällig nicht mehr hegelianisch. Eigentlich betrachtet Feuerbach den absoluten Geist auch nicht mehr im Sinne Hegels: er interessiert sich nur für die menschliche Gemeinschaftlichkeit.³⁰⁵ Auch bei Snellman spielt das Denken eine dominierende Rolle; doch zielt er letztendlich auf Versöhnung im Sinne Hegels. Der Unterschied zu Feuerbach ist meines Erachtens aber nicht gravierend. Feuerbach ist mit der Überwindung des Gegensatzes zwischen Individuum und Gattung oder Einzelnem und Allgemeinem zugunsten der Gattung bzw. des Allgemeinen zufrieden. Snellman hingegen schreibt der Gattung bzw. dem Allgemeinen aufgrund der Überwindung eine höhere Persönlichkeit zu.

Bei Snellman findet sich jedoch nicht die von den Kommentatoren als "Wende zur Natur" bezeichnete Bewegung. Das ist ein mehr substantieller Unterschied zwischen beiden Denkern. Diese Wende trat bei Feuerbach schon in den Frühschriften hervor.³⁰⁶ In der *Idee der Persönlichkeit* findet man kein Anzeichen für eine Neudefini-

³⁰¹ Vermutlich hatte JVS Feuerbachs *De Ratione* nicht gelesen. Das Werk basierte wiederum nicht bloß auf Hegels Gedanken, sondern auf einer großen Menge von – u.a. griechischen – Denkern. Tomasoni 2015: S. 73.

³⁰² Braun 1971: S. 62, 68.

³⁰³ *Glaubenslehre I*, S. 495–496 (§32).

³⁰⁴ Cornehl 1969: S. 44. In *Todesgedanken* und in *De Ratione* fällt der Vernunft die Alleinherrschaft zu, wie Braun (1971: S. 57; 1972: S. 39, 42) hervorhebt. Feuerbach selbst verwendet den Ausdruck in seinem Begleitbrief an Hegel im Jahre 1828.

³⁰⁵ Braun 1971: S. 53.

³⁰⁶ Cornehl 1969: S. 74–75; Braun 1971: S. 62; 1972: S. 39.

tion des Verhältnisses zwischen Geist und Natur.³⁰⁷ Ein anderer substantieller Unterschied liegt darin, dass Feuerbach der Logik keine zentrale Rolle zuschreibt. Nach Ansicht von Snellman schlägt er letztendlich "[...] dadurch das Beste, was wir der neuesten Spekulation zu verdanken haben, die spekulative Logik, in den Wind".³⁰⁸

Somit ist Michelets Einordnung Snellmans in die Hegel-Schule meiner Ansicht nach zutreffend: Snellman gehört zum "linken Zentrum" statt zur "Linken" oder bloß zum "Zentrum". Eigentlich ist diese Charakterisierung nur von Albert infrage gestellt worden; leider begründet er seine Auffassung über die Zugehörigkeit Snellmans zu den Rechtshegelianern nicht.³⁰⁹ Im folgenden Kapitel bestimme ich das Verhältnis von Snellman zum Lager der Rechtshegelianer und Pseudo-Hegelianer. Es soll dabei gezeigt werden, dass Snellman sich den Rechtshegelianern gegenüber kritischer verhielt als den Linkshegelianern gegenüber.

An dieser Stelle muss noch die Frage beantwortet werden, ob Snellman nach 1842 Feuerbachs Standpunkt unterstützte. Auf der Basis der bisherigen Diskussion (Kap. B.2.5.) lässt sich deutlich feststellen, dass Snellman Hegels Philosophie durch Empirismus und neue Naturwissenschaft modernisieren wollte.³¹⁰ Wie verhält sich dieses Ziel zu Feuerbachs "Wende zur Natur"?

Nachweislich lässt sich Feuerbachs Faszination für Natur und Organismus beim späten Snellman nicht nachweisen.³¹¹ Dennoch kritisiert Snellman direkt Hegels Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geist und Natur und fordert, das Verhältnis zwischen Naturwissenschaften und Philosophie genauer zu untersuchen.³¹² Diese genauere Untersuchung zu liefern ist das Hauptziel seiner dritten Dissertation und findet sich als gedankliches Ziel in der *Idee der Persönlichkeit* noch nicht.

³⁰⁷ Als JVS seine Vorlesungen über das Wesen des Geistes auf der Basis der *IP* hielt, kannte er mindestens Schellings Neudefinition der Natur. *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 616–618/*KT5* S. 318–321 (§17–§20).

³⁰⁸ *IP*, E, *SAII* S. 209–210/*KT3* S. 73.

³⁰⁹ Albert 1981: S. 8. Vermutlich versteht Albert die Kategorie "Rechtshegelianismus" als breite Kategorie: er weist auf Lübkes Textversammlung *Die Hegelsche Rechte* (1962) hin, die auch Texte der Repräsentanten der Hegelschen Mitte – wie Michelet – umfasst.

³¹⁰ Auch Fichte der Jüngere eignete sich die Ergebnisse der neuen Naturwissenschaft an und versuchte, seine Philosophie mit den neuen Lehren zu verknüpfen. Er lehnte den Materialismus jedoch ab. Herrmann 1928: S. 9. So wurde z.B. die zweite Auflage von *Persönlichkeit und Fortdauer* mit den Hinweisen auf die neue Naturwissenschaft ergänzt. *IdP 1855*, S. 154–155 (Fußn.).

³¹¹ Cornehl 1969: S. 65–66. JVS zum Verhältnis zwischen Geist und Organismus, s. *Dissertation 1848*, *SAVI* S. 343–344/*KT11* S. 273–274 (§2).

³¹² *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 622/*KT5* S. 326 (§26); *Dissertation 1848*, *SAVI* S. 340, 342–343, 345, 357–358, 360, 362/*KT11* S. 268, 272 (§1), 276 (§2), 292 (Endn. 8), 295 (Endn. 24). Teljo und Kaila (Allard 1973: S. 14; Kaila 1941: S. 11.) – zwei Snellman-Kommentatoren der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – haben die Unzulänglichkeit von Snellmans Kenntnissen über die Naturwissenschaften zur Sprache gebracht.

Entscheidend ist aber Snellmans Ablehnung sowohl des Materialismus als auch des französischen Sensualismus.³¹³ Snellman folgt hier der großen Linie des finnischen Hegelianismus, der dem Materialismus ablehnend gegenübersteht und sich somit von der linken Seite der Hegel-Schule distanziert.³¹⁴ Nachweislich will Snellman weder Hegels Begriff des Geistes aufgeben noch die spekulative Logik verlassen.³¹⁵ Der Snellman nach 1842 fordert also möglicherweise die Ergänzung der Naturphilosophie Hegels im Sinne von Aspekt-A.2. und die Kritik an Hegel im Sinne von Aspekt-B. Die Naturphilosophie und Empirie sollten nach Snellman im philosophischen System eine selbständigere und größere Rolle spielen und die Beziehung zwischen der Naturphilosophie und den anderen Teilen des Systems musste besser definiert werden.

Snellman akzeptierte jedoch Feuerbachs Reduktion des Geistes auf Natur nicht, er vertrat vielmehr die Position der Immanenz des Geistes in der Natur.³¹⁶ Den spekulativen Standpunkt will er also nicht verwerfen. Die Antwort auf die eingangs des Absatzes gestellte Frage lautet daher: der Snellman vom Ende der 1840er Jahre stand Feuerbach näher als der von 1841, aber ein Feuerbachianer war er dennoch niemals.³¹⁷

2.2. Göschel und Fichte zur Persönlichkeit

Im Ergebnis der vorangegangenen Diskussion im C- und D-Teil lassen sich zahlreiche Unterschiede zwischen den philosophischen Entwürfen Snellmans und Göschels festhalten. Das betrifft vor allem folgende Themenbereiche: die Unsterblichkeit der Seele, das Verhältnis von Leib und Seele und die Relation zwischen Mensch und Gott. Im Folgenden soll der Unterschied zwischen den Definitionen der Persönlichkeit bei Göschel und Snellman herausgearbeitet werden.

Für Snellman liegt der wesentlichste Unterschied seiner Auffassung der Persönlichkeit zu der von Göschel im Postulat der zweifachen Persönlichkeit.³¹⁸ Die Widerlegung dieser zweifachen Persönlichkeit ist eines der Hauptziele der *Idee der Persönlichkeit*; das wurde im Lauf der Untersuchung bereits mehrfach hervorgehoben. Der Ansatzpunkt der Kritik Snellmans an Göschel ist originär: Zwar findet sich bei Göschel nach Ansicht von Snellman die wahrhafte Definition der Persönlichkeit als "Einheit des

³¹³ *Dissertation 1848, SAVI* S. 352–353, 354–355/*KT11* S. 285–286, 288–289 (§4); Tigerstedt 1946: S. 434.

³¹⁴ Väyrynen 1992: S. 17.

³¹⁵ Tigerstedt 1946: S. 433, 516.

³¹⁶ *Vorlesungen 1843, SAIII* S. 637/*KT5* S. 346 (4. Vorl.). Snellmans Forderung ähnelt gewissermaßen der der späteren deutschen Idealisten Lotze und Trendelenburg (s. Beiser 2013: S. 4).

³¹⁷ Tigerstedt 1946: S. 425.

³¹⁸ *IP*, E, *SAII* S. 206/*KT3* S. 69.

Geistes oder des Denkens".³¹⁹ Diese Definition der Persönlichkeit stimmt zunächst völlig mit der Auffassung Snellmans überein. Ausgehend von dieser Definition entfaltet Göschel jedoch den Gedanken einer zweifachen Persönlichkeit und dieser Gedanke wird zum Gegenstand von Snellmans Kritik. Der Gedanke folge aus der Idee des Ebenbildes: der subjektive Geist ist Geist, aber als solcher nur das geschaffene Ebenbild Gottes. Gott sei dem subjektiven Geist etwas Bekanntes oder nicht Fremdes – beide bilden aber keine Einheit des Geistes – so Snellman.³²⁰ Dieser bleibende Unterschied bei Göschel wurde im Kap. D.1.1. schon erwähnt.

Im Kap. C.2.3.1. wurde bereits nachgewiesen, dass Göschel und Snellman das Verhältnis von Seele oder subjektivem Geist und Leib unterschiedlich bestimmen. Während Göschel die Persönlichkeit durch die Einheit der Seele und des Leibes zu begründen sucht, gehört für Snellman die Leiblichkeit weder zum Ebenbild noch zur Persönlichkeit.³²¹ Das folgt schon aus der Gleichstellung der Persönlichkeit Gottes und der Persönlichkeit des Menschen bei Snellman. Davon ausgehend würde die Verknüpfung der Persönlichkeit mit der Leiblichkeit die Frage aufwerfen, was für ein Leib der Leib Gottes ist. Für Snellman hebt der Geist die Natur als ein Vorausgesetztes auf und setzt dieselbe somit in ihrer Wahrheit.³²² Nur in diesem Sinne enthält die Persönlichkeit die Identität der Seele und des Leibes. Wir sind dieser spekulativen Bewegung im Laufe der Untersuchung bereits gefolgt und werden sie noch weitergehend diskutieren (Kap. E.3.2.).

Snellman setzt seine Kritik an der Position Göschels folgendermaßen fort: Göschels Schrift *Beweise* enthalte widersprüchliche Aussagen, z.B. Hegel-Zitate, die mit Göschels eigenen Formulierungen im Widerspruch stünden. Überhaupt gebe das Werk Göschels nach Ansicht von Snellman Anlass zu divergierenden Interpretationen, denn in seinen *Beiträgen* stellt Göschel fest, dass die Personen von anderen Individuen nicht geschieden sind, wohingegen er in den *Beweisen* das Gegenteil vertritt.³²³

In Snellmans Perspektive sind die philosophischen Standpunkte von Göschel, Fischer³²⁴ und Fichte d.J. im Wesen miteinander verwandt und daher mit dem Standpunkt Hegels ebenso wenig vereinbar – wie im B-Teil bereits expliziert wurde. Dieses Argument ist also gegen Göschel gerichtet; bei Fichte spielt die Übereinstim-

³¹⁹ IP, P A, *SAII* S. 273/KT3 S. 145; Kap. C.1.2.1.

³²⁰ IP, P A, *SAII* S. 274/KT3 S. 146.

³²¹ IP, P A, *SAII* S. 272/KT3 S. 143–144.

³²² IP, P A, *SAII* S. 273/KT3 S. 144–145.

³²³ IP, P A, *SAII* S. 273/KT3 S. 145 (Fußn. 1.); *Beiträge*, S. 193.

³²⁴ Snellmans Kommentar zu Fischer ist knapp und fragmentarisch. Nach seiner Deutung gerät Fischer in dieselben Schwierigkeiten wie Göschel (IP, E, *SAII* S. 207/KT3 S. 71).

nung mit Hegel keine Rolle. Es lässt sich als ein Beispiel für den Aspekt-C interpretieren. Bei den modernen Kommentatoren ist diese Verwandtschaft zwischen dem Standpunkt der spekulativen Theisten und Göschels Standpunkt gegen Ende der 1830er Jahre von Breckman erkannt worden.³²⁵

Hellmuth fasst I.H. Fichtes Alternative zum Gedankengebäude Hegels in den frühen 1830er Jahren in drei Punkten zusammen: Gott sei (1) eine transzendente Persönlichkeit statt eines weltimmanenten Absoluten; Individuen seien (2) keine vergänglichen Erscheinungen des Absoluten; (3) die Methode der Welterschließung beginnt nicht mit der Voraussetzung des Zusammenhangs von Erkennen und Sein – man muss diesen Zusammenhang vielmehr erkenntniskritisch entwickeln.³²⁶

Fichte formuliert folgende Definition der Person, die auch Snellman in der *Idee der Persönlichkeit* wiederholt:

"Person ist die sich bewußt durchdringende, in Bewußtsein fassende, begreifende, genießende Einheit, welche Einheit aber nur in Verhältniß zu dem in ihm bezogenen, umfaßten Mannigfaltigen ist, an welchem sie zum Selbst wird."³²⁷

Für Fichte ist Gott die absolute Person oder die absolute Einheit. Der Begriff der Person sei einerseits der höchste apriorische Begriff; andererseits sei er wesentlich der Begriff des Wirklichen: das Begreifen der Person erfordert notwendig das Erleben.³²⁸ Im Hinblick auf Snellman ist in diesem Zusammenhang auch Fichtes Postulat der "Urpersönlichkeit" Gottes interessant, mit dem Fichte meines Erachtens auf die reine Persönlichkeit verweist.

Fichte behauptet, dass der Begriff der Persönlichkeit ein Verhältnisbegriff sei, dessen Wesen "Selbstigkeit" gegen sein Anderes ausmacht.³²⁹ Dieser Widerspruch lasse sich wie alle anderen Widersprüche ausschließlich durch Gott versöhnen. Die versöhnende Tätigkeit ist gleichbedeutend mit der unendlichen Schöpferkraft, die ewig fort dauert, und die in der Gegenwart vollkommen vorhanden ist. Die Quelle aller Bestimmtheit des Seienden ist Gott. Aus diesen Gedanken resultiert der fundamentale Unterschied zwischen Fichte d.J. und Snellmans Persönlichkeitsbegriffen.

³²⁵ Breckman 1999: S. 136–138.

³²⁶ Hellmuth 2009: S. 16–17.

³²⁷ *IdP* 1834, S. 70; *IP*, P A, *SAII* S. 278/*KT3* S. 151.

³²⁸ *IdP* 1834, S. 70–71.

³²⁹ *IdP* 1834, S. 73; *IP*, P A, *SAII* S. 278/*KT3* S. 151. Snellman verwendet die Ausdrücke "bewusst" und "bewusstlos".

Nach Snellman umfasst das Selbst des geschaffenen Geistes bei Fichte einen bewussten und einen unbewussten Teil.³³⁰ Der unbewusste Teil oder die "Uranlage" trete erst schrittweise im Bewusstsein hervor und werde näher als Leib bestimmt sowie mit Leibniz' dynamischen Qualitäten gleichgestellt. Die Uranlage sei der Individualität eines seelisch-leiblichen Individuums und der oben erwähnten Selbstigkeit des Individuums vergleichbar. Die Persönlichkeit zu erreichen ist ferner gleichbedeutend mit der vollkommenen Erkenntnis der ursprünglichen Einheit.

Snellmans Kernaussage lautet, dass dieses Erkennen nicht den Inhalt der wahren Persönlichkeit ausmacht, weil die Uranlage schlechthin als "[...] abstraktes, ausschließendes Individuum [...]" betrachtet werden kann.³³¹ Andererseits erscheint Snellman die Abhängigkeit der Individualität von dem Unterschied zum Mannigfaltigen problematisch. Nach Fichte muss ein Individuum seine Persönlichkeit erleben, beispielsweise erfahren. Das heißt, ein Individuum muss die unendlichen Bestimmungen des Mannigfaltigen z.B. in der Anschauung erleben, um seine Persönlichkeit zu gewinnen – so Snellman. Als Alternative zu Fichte setzt Snellman dieser Ansicht seine im C-Teil diskutierte These entgegen, dass die wahre Individualität nur mittels Denken möglich ist. Die Individualität des Gedankens ist ja weder konkret noch die Persönlichkeit; Snellman akzentuiert hier nur die Absurdität des Standpunktes von Fichte. Letztendlich rette Fichte die individuelle Identität des einzelnen Individuums nicht. Das bei Fichte erreichte Verständnis der Persönlichkeit artikuliert nur die allgemeine Individualität der Menschengattung.

Wie Snellman weist Fichte d.J. der Freiheit eine fundamentale Bedeutung zu. Nach Ansicht von Fichte durchdringt die Freiheit die Person; die Freiheit ist die "Grundexistenz" der Person.³³² Der Ursprung der positiven Freiheit liegt in der Schöpfung Gottes. Fichte setzt überhaupt die schöpferische Tätigkeit der Geschichtlichkeit entgegen: das Absolute gewinnt seine Persönlichkeit nicht im Verlaufe der Geschichte und mittels des endlichen Geistes.³³³ Snellman erwähnt beiläufig den Widerspruch zwischen Emanzipation und Freiheit des geschaffenen Geistes dem persönlichen Schöpfer gegenüber.³³⁴ Es scheint mir, dass Snellman damit auf eine Grundidee der *Idee der Persönlichkeit* hinweist. Danach bedeutet Freiheit nämlich wesentlich Selbstbestimmung –

³³⁰ IP, P A, SAI S. 278–279/KT3 S. 151.

³³¹ IP, P A, SAI S. 279/KT3 S. 152.

³³² IdP 1834, S. 74.

³³³ Hellmuth 2009: S. 169; IdP 1834, S. 36–37.

³³⁴ IP, P A, SAI S. 279/KT3 S. 151.

ich komme darauf gleich noch zurück. Gegen Fichte stellt Snellman fest, dass Freiheit niemals gegeben werden kann; sie muss vielmehr gewonnen werden.

Menschliche und göttliche Persönlichkeit bilden bei Fichte in dem Sinne eine Einheit, dass die Quelle der menschlichen Persönlichkeit nur in Gott sein kann. In der Einheit von Kreatur und Gott macht doch das Prinzip der Persönlichkeit einen Unterschied. "Gott ist in Allem und Allen (Kreaturpersönlichkeiten) gegenwärtig, und doch von ihnen geschieden [...]"³³⁵ Fichte präzisiert noch, dass die Kreatur genauso "selbstisch" wie Gott sei. Er betont in seiner Philosophie durchaus die letzte Unbegreiflichkeit Gottes und akzeptiert weder Schellings intellektuelle Anschauung noch die dialektische Methode des absoluten Idealismus. Fichte bestreitet explizit, dass man Gott denken könnte. Gott kann dagegen lediglich durch seine Schöpfung erkannt, beispielsweise erfahren werden.³³⁶ Fichte wehrt jedoch allen Pantheismus ab: Gott sei keine Substanz, sondern die Substanz sei von Gott durchdrungen, womit Gott als räumlich-zeitlich präsent ist.³³⁷ Gott werde wieder als Erlöser erkannt, und durch seine Vorsehung sei er als allgegenwärtige Tatsache vorhanden.³³⁸ Diese Auffassung wird dem spekulativen Begriff entgegengesetzt. Im Hinblick auf die Unsterblichkeit der Seele erscheint Fichte jeder apriorische Beweis dafür als unzureichend.³³⁹

Snellman übt scharfe Kritik an Fichtes Bestimmung der Beziehung zwischen menschlicher und göttlicher Persönlichkeit.³⁴⁰ Diese Kritik lässt sich wie folgt zusammenfassen. Snellman deutet Fichtes Alternative des Verhältnisses der menschlichen und göttlichen Persönlichkeiten als Identifikation mit der unendlichen Schöpfung Gottes. Diese unendliche Schöpfung bedeutet aber wesentlich die Verdoppelung des Selbstbewusstseins des absoluten Geistes. Wie Göschel bestreitet Fichte, dass das Wissen des endlichen Geistes zur Selbstentwicklung des absoluten Geistes gehöre. Folglich kann der endliche Geist – so Snellman – kein wahrhaftes Selbstbewusstsein erreichen; ebenso bleibt das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes abstrakt. Wenn der endlichen Persönlichkeit absolutes Wissen nicht zugesprochen wird, enthält die absolute Persönlichkeit einen bleibenden Unterschied zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Ebenso sei die Allwissenheit Gottes gleichbedeutend mit "[...] einer Anschauung des sinn-

³³⁵ *IdP* 1834, S. 114.

³³⁶ *IdP* 1834, S. 56, 76; Stern 1967: S. 18; Kap. D.2.2.

³³⁷ *IdP* 1834, S. 80–81, 119; Hellmuth 2009: S. 71. Fichte präzisiert im Anhang des Werkes, dass es eine falsche Voraussetzung sei, das Unsichtbare oder Immaterielle als unräumlich oder nicht zeitlich zu definieren. *IdP* 1834, S. 201.

³³⁸ *IdP* 1834, S. 115.

³³⁹ *IdP* 1834, S. 123–124.

³⁴⁰ *IP*, E, *SAII* S. 208/*KT3* S. 71.

lich Einzelnen [...]“, die unendlich fort dauert.³⁴¹ Aus der Unterschätzung des Denkens ergibt sich die Konsequenz, dass weder Gott noch der Mensch die höchsten Allgemeinheiten wie Wahrheit oder Sittlichkeit begreifen kann. Gleichzeitig betont Snellman mit seiner obigen Kritik die Bedeutung des Selbstbewusstseins: seine Persönlichkeitsphilosophie basiert ja auf der Auffassung, dass die höchste Erkenntnis Selbstbewusstsein ist.

Snellman hat den Nachweis eines teilweisen Widerspruchs zwischen den Standpunkten Göschels und Hegels erfolgreich geführt. Das kann wohl abschließend festgestellt werden. Vermutlich bestimmt nach Ansicht Snellmans die absolute Wahrheit des Christentums Göschels Hegel-Deutung. Snellman entspricht darin möglicherweise einer im Kapitel B.1.2. erwähnten Behauptung von Jonkers.³⁴² In dieser Hegel-Deutung geht das Postulat der Wahrheit des Christentums immer der spekulativen Untersuchung voran. Snellman argumentiert dagegen, dass wenngleich die Wahrheit im gegebenen Wort Gottes vorhanden sei, "[...] das Begreifen des Gegebenen [...] doch auch mit zu der Wahrheit" gehöre. Wenn man beim Gegebenen stehen bleibt, "[...] hat man wohl die Gewissheit, dass es da ist, aber von der Wahrheit, der vernünftigen Nothwendigkeit derselben weiss man gar Nichts".³⁴³ Die zustimmende Göschel-Deutung von Rosenkranz nennt Snellman sogar Glaubensbekenntnis.³⁴⁴ Hier kommen sich die Positionen von Snellman und Michelet nahe. Michelet stimmte in der Religionsphilosophie nicht mit Rosenkranz überein, sondern unterstützte in vielen Punkten die Deutung von Strauss.³⁴⁵ Michelet behauptete auch, dass Hegel seine Deutung akzeptieren würde, die ihren Ort zwischen der linken Seite der Hegel-Schule und deren Zentrum hat. Hier kommt eine bemerkenswerte Affinität zwischen Michelet und Snellman zum Vorschein, denn der Finne beansprucht ebenso für sich (Kap. C.1.1.1.–C.1.1.2.), dass sein Beitrag den eigentlichen Standpunkt Hegels erklärt.

Snellmans Kritik an Fichte d.J. erweist sich dagegen als nicht besonders fruchtbar. Ausgangspunkt für seine Kritik an Fichte sind eigentlich die Voraussetzungen Hegels; er ignoriert aber, dass Fichte explizit auch diese Voraussetzungen kritisiert. Die Stellen in *Persönlichkeit und Fortdauer*, die Snellman zitiert, befinden sich im zweiten Teil des Werkes. Den ersten Teil, in dem der Schwerpunkt auf Hegels Philosophie liegt,

³⁴¹ IP, E, *SAII* S. 279/KT3 S. 152.

³⁴² Jonkers 2012: S. 2.

³⁴³ IP, E, *SAII* S. 201/KT3 S. 63. In seinen "Schriften zur Straussdebatte" (*SAII* S. 369–370/KT3 S. 339; Petzäll 1936: S. 121) fordert JVS immer wieder, dass Kirche lebhaften und neugierigen religiösen Glauben zulassen muss. S. a. "Eine aktuelle Frage", *Spanska Flugan, Sectio Ultima*, *SAII* S. 186/KT2 S. 485–486. Vgl. Hegels *Philosophie der Religion II*, *W17*, S. 199–200.

³⁴⁴ IP, P A, *SAII* S. 276/KT3 S. 148.

³⁴⁵ Moog 1930: S. 412.

berücksichtigt er nicht. Folglich erweist sich Snellmans Kritik an Fichte als nicht so treffend wie die an Göschel.

Aus Snellmans Sicht ist seine Kritik begründet, weil die Standpunkte von Göschel und Fichte zu denselben Konsequenzen führen. Tatsächlich gehen diese Standpunkte aber von unterschiedlichem Boden aus und vor allem ihr Verhältnis zur Philosophie Hegels ist grundverschieden. So ist z.B. für Fichte Hegels Logik eine Vorwissen-schaft, die einleitende und hinweisende Bedeutung hat, aber weder erste noch letzte Instanz der Wahrheit;³⁴⁶ das Einzelne wie auch das Allgemeine seien bei Hegel bloße Abstraktionen.³⁴⁷

3. Der sich realisierende Geist

3.1. Einleitung

Das Ergebnis aller vorherigen Kapitel ist also der Begriff der Persönlichkeit. Auf der letzten Stufe der Dialektik, die den wesentlichen Gehalt der *Idee der Persönlichkeit* ausmacht, erfolgt die "Objektivierung" oder die "Entäußerung" des persönlichen Geistes. Der Entwicklungsgang des Geistes schließt mit dem Erreichen der Idee der Persönlichkeit ab.

Die Objektivierung des Geistes bedeutet den Übergang zur Philosophie des objektiven Geistes. Die Untersuchung des sich realisierenden Geistes hat jedoch auch Themen zum Gegenstand, die bei Hegel zur Philosophie des absoluten Geistes gehören. Im ersten Hauptkapitel dieses Teils haben wir bereits sowohl die Philosophie des objektiven als auch die Philosophie des absoluten Geistes erörtert; in diesem Hauptkapitel liegt der Schwerpunkt auf den eigentlichen objektiven Formen des Geistes wie dem Recht oder der Weltgeschichte.

Snellman selbst erklärt hier, dass das bisherige Ergebnis seiner Schrift *Idee der Persönlichkeit* die Freiheit des Geistes nur negativ aufzeigt.³⁴⁸ Durch die positive Bestimmung der Freiheit des Geistes soll nun verdeutlicht werden, wie der Geist sich selbst durch das Setzen der äußeren geistigen Welt setzt. Die äußere Welt ist dem Geist keineswegs fremd, weil der Geist sie selbst gesetzt hat. Es liegt schon im Begriff des Geistes, dass es außerhalb desselben keine Objektivität gibt, denn der Geist selbst

³⁴⁶ *IdP* 1834, S. 39–40.

³⁴⁷ *IdP* 1834, S. 20–21. Fichte fasst seine Auffassung der Unzulänglichkeit der Hegelschen Philosophie in der zweiten Auflage von *Persönlichkeit und Fortdauer* zusammen. *IdP* 1855, S. 189–190. Diese Stelle findet sich nicht in der Auflage von 1834.

³⁴⁸ *IP*, P B 1, *SAII* S. 288/*KT3* S. 162.

ist alle Objektivität – so Snellman.³⁴⁹ Hier liegt die wesentliche Differenz zwischen dem letzten Abschnitt und den vorangegangenen Teilen der *Idee der Persönlichkeit*. In seiner Schrift hatte Snellman bisher die permanente Anreicherung des Geistes mit immer mehr Bestimmungen beschrieben, aber nun setzt der Geist selbst seine Bestimmungen.

Mit dem Setzen ist auch eine weitere Differenz zwischen dem letzten Kapitel der *Idee der Persönlichkeit* und der vorangegangenen Erörterung verbunden. Bisher hatte Snellman vor allem Denken, Gefühl und Sinnlichkeit thematisiert; nun wird der Schwerpunkt auf den Willen gelegt. Snellman folgt somit dem Modell von Hegels *Rechtsphilosophie*, deren Boden ebenfalls der freie Wille bildet.³⁵⁰

Entscheidend für das richtige Verständnis des letzten Teils der *Idee der Persönlichkeit* ist Snellmans Verfahren, die objektiven Formen des Geistes fortwährend aus dem Blickwinkel des subjektiven Geistes zu betrachten. Während in den Teilen C und D vor allem allgemeine, von der Zeit unabhängige Entwicklungen untersucht wurden, ist die Betrachtung nun eher auf die aktuelle Welt und deren Geschichte gerichtet. Auch diese Gegenstände diskutiert Snellman nur auf einer allgemeinen Ebene,³⁵¹ weil er den Blickpunkt des subjektiven Geistes erst am Ende des Werkes verlässt.

Ein anderer Beweis für die Vorrangigkeit des subjektiven Blickwinkels ist Snellmans Themenauswahl. Snellman diskutiert vorrangig solche Themenbereiche aus Hegels *Rechtsphilosophie*, die vorwiegend das einzelne Subjekt betreffen. Dazu gehören u.a. das Gewissen, die böse Tat und die Begierde. Die institutionelle Seite des Werkes bleibt fast unbeachtet. Man kann auch hier Snellmans Kritik an der Einseitigkeit von Hegels *Rechtsphilosophie* möglicherweise im Sinne des B-Aspekts interpretieren. Für Snellman ist die Verbindung der subjektiven Moral mit den existierenden sittlichen Institutionen sehr eng und unkompliziert.

Die Unterscheidung zwischen epistemologischer und ontologischer Perspektive kann also weiterhin begründet als Untersuchungsraster für Snellmans Persönlichkeitsphilosophie dienen. Diese Unterscheidung ist, folgt man Snellmans Argumentation, nunmehr "uneigentlich", denn sie wird vom Geist selbst gesetzt (zur Erläuterung siehe Kap. 1.1. und 1.2.). Viele Auslegungen der *Phänomenologie* Hegels enthalten die Trennung zwischen dem Selbstbewusstsein der ersten und der zweiten Stufe. Meiner

³⁴⁹ *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 163/KT1 S. 400 (§23).

³⁵⁰ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 46 (§4). Im *Rechtslehrbuch* (SAII S. 94, 112/KT2 S. 393 (§1), 413 (§40)) äußert JVS, dass der freie Wille unmittelbar mit dem Recht zusammenfällt.

³⁵¹ JVS hätte ja Stoff für eingehende Diskussion gehabt. Er kannte sowohl die *Philosophie der Geschichte* als auch die *Rechtsphilosophie*, die Hegels detaillierte Thematisierungen der philosophischen Weltgeschichte umfassen. *Philosophie der Geschichte*, W12, S. 11.

Ansicht nach können wir diese Trennung auf Snellmans Persönlichkeitsphilosophie übertragen. Ich kehre zu dieser Diskussion im Kapitel 3.2. zurück.

Die ethischen Fragestellungen bilden den entscheidenden Hauptgegenstand im letzten Teil der *Idee der Persönlichkeit*, denn die "[...] Realität des Geistes ist seine Welt als moralische, sittliche Weltordnung".³⁵² Bei Hegel gehört die Sittlichkeit zum Bereich des Staates, und er beschreibt den Weltgeist als vernünftig, aber Snellman spricht vom "sittlichen Weltgeist".³⁵³ Snellmans Auseinandersetzung mit ethischen Fragestellungen führt jedoch nicht zur Aufstellung einer normativen ethischen Theorie. Auch bei Hegel ist kein klares ethisches Programm vorhanden, sondern vielmehr eine soziale und politische Theorie.³⁵⁴ Meiner Ansicht nach kann man Snellmans Diskussion der ethischen Fragen vorwiegend als eine Metaphysik der Ethik beschreiben. Reiff lobt Snellmans Lösung, den Begriff der Persönlichkeit im Kontext der Sittlichkeit zu diskutieren. Reiff ist der Meinung, "[...] dass der Begriff der Persönlichkeit ganz innerhalb des Sittlichen festgehalten werden muss".³⁵⁵

Ein Vergleich zwischen Snellman und seinem Tübinger Zeitgenossen Zeller bietet eine gute Möglichkeit, Snellmans Affinität zur Praxis zu verdeutlichen. Zeller versuchte in seinem 1843 erschienenen Artikel "Die Philosophie und die Praxis", die Hegelianer gegen die Anklagen des Pantheismus und des Atheismus zu verteidigen. Sein Hauptargument ist der Verweis auf die rein theoretische Dimension des von den Hegelianern vorgetragenen Zweifels an der Persönlichkeit Gottes, der als solcher daher weder moralische noch religiöse Folgen hat.³⁵⁶ Zeller stützte seine Argumentation auf die Trennung zwischen "reinen Begriffen" und der Geschichte oder bloßer logischer Notwendigkeit und der unendlichen Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Zustände.³⁵⁷ Er lehnt die Vermischung des Logischen und des Historischen ab; die beiden Gebiete seien durchaus verschieden voneinander.³⁵⁸ Zeller ist bereit, die Anwendung der Logik zu begrenzen. Diesen Standpunkt Zellers teilt Snellman augenfällig nicht. Er ist vielmehr ähnlich wie die Linkshegelianer um eine genaue Bestimmung der engen Verbindung zwischen Theorie und Praxis bemüht.

³⁵² *IP*, P B 2, *SaII* S. 290/*KT3* S. 165. Manninen hat (1996: S. 280) in Snellmans Verwendung des Terminus "moralische Weltordnung" den Einfluss von J.G. Fichte gesehen. Auch nach Väyrynen (1992: S. 128 (Fußn. 56.)) kannte JVS die Ethik von J.G. Fichte.

³⁵³ Manninen 2006: S. 87.

³⁵⁴ Moyar 2011: S. 3–4.

³⁵⁵ Reiff 1842: S. 591.

³⁵⁶ Zeller 1843: S. 332 (1. Druckspalte).

³⁵⁷ Zeller 1843: S. 327 (1. Druckspalte).

³⁵⁸ Moog 1930: S. 454.

Oittinen hat den Einfluss Kants auf Snellman untersucht. Seiner Ansicht nach prägt eine anti-eudämonistische Einstellung Snellmans Denken sowohl vor als auch nach der Publikation seiner Schrift *Idee der Persönlichkeit*.³⁵⁹ Meines Erachtens charakterisiert ein "Kantischer Unterton" Snellmans Darstellungsweise im letzten Teil und Snellman weist auch selbst auf Kant hin. Ein gewisser "Kantianismus" wird jedoch nur in der ethischen Theorie Snellmans sichtbar; Kants Metaphysik hingegen betrachtet Snellman kritisch, da sie seiner Auffassung nach das Absolute zum bloßen Postulat des Menschen herabsetzt.³⁶⁰

Eine auch aus heutiger Sicht noch wichtige Frage betrifft die Bedeutung von Kants Erkenntnislehre für Snellman, da diese Lehre für einige kritische Hegel-Deutungen von großer Tragweite ist. Im Kapitel 2.2. sahen wir, dass Snellman auf die kantianisch geprägte erkenntnistheoretische Kritik I.H. Fichtes an Hegel nicht eingeht. Auch zu Kants Erkenntnislehre finden sich bei Snellman nur wenige Kommentare.³⁶¹

Im Vergleich zur vorangegangenen spekulativen Entwicklung erweist sich das Ende der *Idee der Persönlichkeit* als wenig systematisch. Snellman diskutiert eine Reihe von Stichwörtern – wie Begierde, Gewissen und Sittlichkeit – aus verschiedenen Werken Hegels. Seiner Ansicht nach ist der eigentliche spekulative Inhalt schon in den vorherigen Momenten präsent.³⁶² Dieser Inhalt verweist auf die Identität von Substanz und Subjekt: die Entwicklung des subjektiven Geistes ist zugleich die Entwicklung des allgemeinen Geistes. Der Dualismus zwischen Subjekt und Substanz sei überwunden, und die Überwindung sei in der Vernunft manifestiert. Nun sei noch zu zeigen, dass sich auch die weiteren Dualismen – Vernunft-Staat und Vernunft-Geschichte – als unhaltbar erweisen.

Bei Hegel besteht eine wichtige dialektische Spannung zwischen Moralität und Sittlichkeit. Für Snellmans Versöhnung der Dualismen Vernunft-Staat und Vernunft-Geschichte spielt diese Spannung keine Rolle, wie Väyrynen gezeigt hat.³⁶³ Eigentlich umgeht Snellman die wichtigsten und scharfen Konflikte in Hegels Philosophie

³⁵⁹ Oittinen 2006: S. 55–56. Auch nach der Snellman-Deutung von Väyrynen (1992: S. 117) folgt JVS in seiner Ethik vielmehr Kant und J.G. Fichte als Hegel. Zur Zeit der *Idee der Persönlichkeit* erkannte JVS noch nicht direkt den Einfluss von Fichte an (so Väyrynen (S. 140)); erst in seiner Vorlesungen in 1843 weist er direkt auf Fichte hin (*Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 614–616/*KT5* S. 315–318 (§14–§16)).

³⁶⁰ *IP*, P B, *SAII* S. 284–285/*KT3* S. 158. Hegel behauptet, dass er in dem zweiten Teil seiner *Rechtsphilosophie* (dem Abschnitt über die "Moralität") größtenteils Kants Begriff der moralischen Persönlichkeit bewahrt. Hicks 1990: S. 58.

³⁶¹ Es ist wohl möglich, dass JVS Kant am Anfang der 1840er Jahre nicht umfassend kannte (Kap. B.2.1.1.).

³⁶² *IP*, P B 3, *SAII* S. 329/*KT3* S. 211.

³⁶³ Väyrynen 1992: S. 128–130.

des Rechts. Diese Tendenz haben wir schon im Kap. B.2.1.4. als einen Hinweis auf Snellmans finnischen Hintergrund interpretiert. Sie verdeutlicht auch das im A-Teil erwähnte Ziel Snellmans, das Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Individuum zu bestimmen. In der *Idee der Persönlichkeit* erreicht Snellman dieses Ziel durch die Entfaltung aller Definitionen aus einem einzigen Begriff, dem Begriff des Geistes.

Snellmans These über das Vorhandensein des spekulativen Inhalts lässt sich in zwei Punkten zusammenfassen. Erstens ist die letzte Stufe in Bezug auf die Persönlichkeit keineswegs zufällig, obwohl der letzte Teil der *Idee der Persönlichkeit* von einer thematischen Vielfalt geprägt ist. Schon der anfängliche Begriff des Geistes enthält – wie im C-Teil expliziert wurde – ein Sollen, das jedes menschliches Individuum betrifft: was Geist werden kann, muss auch Geist werden: "Der persönliche Geist ist so der Prozess, seine Persönlichkeit zu verwirklichen" – so Snellman.³⁶⁴ Was ferner Gott betrifft, sei er logisch vollkommen als immanente Dreieinigkeit, aber sein vollkommenes Sein als Gott bedingt seine Selbstmanifestation.³⁶⁵ Die Objektivierung des Geistes ist bei Hegel und Snellman wesentlich notwendig,³⁶⁶ das Sich-Realisieren gehört zum Wesen des persönlichen Geistes, weshalb Snellman es auch als Selbstbestimmen definiert.³⁶⁷ Eine Ansammlung empirischer Erfahrungen macht den Inhalt der Persönlichkeit nicht aus; dieser Inhalt wird vielmehr von der Persönlichkeit gesetzt.³⁶⁸

Die Betonung der Notwendigkeit ist ein klares Beispiel für den in den Kapiteln 1.5. und 2.1. bereits erwähnten politischen Aspekt der Persönlichkeitsphilosophie Snellmans oder den Aspekt A.1. Dieser politische Aspekt ist auch die Antwort auf die Frage, die einem Leser, der dem Weg Snellmans bis hierher gefolgt ist, in den Sinn kommen könnte: Warum Snellman die *Idee der Persönlichkeit* nicht mit dem Standpunkt des Begriffs der Persönlichkeit beendet. Ein Leser der *Phänomenologie* Hegels sieht sich mit einer ähnlichen Frage konfrontiert,³⁶⁹ was keineswegs zufällig ist, denn die *Phänomenologie* dient Snellman als Quelle für die letzten Teile der *Idee der Persönlichkeit*. In beiden Schriften wird die Stufe der Absolutheit dargestellt, gleichbedeutend mit der Suche des Geistes nach Einheit mit der Welt.³⁷⁰ Obwohl die Ebene des Persön-

³⁶⁴ *IP*, P B 1, *SAII* S. 287/*KT3* S. 161.

³⁶⁵ Im Fall Hegel, s. Bubbio 2014: S. 139–140.

³⁶⁶ *EnzIII*, *W10*, S. 303 (§484).

³⁶⁷ *IP*, P B 2, *SAII* S. 290/*KT3* S. 165. "Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. [...] Aber Gott ist als Geist wesentlich dies Sichoffenbaren; er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dies ewige Sichoffenbaren, dieser Aktus. Dies ist sein Begriff, seine Bestimmung." *Philosophie der Religion II*, *W17*, S. 193.

³⁶⁸ Oittinen 2007c: S. 10.

³⁶⁹ Kalkavage 2007: S. 94.

³⁷⁰ Kalkavage 2007: S. 96.

lichkeitsbegriffs erreicht wurde, ist diese Suche noch nicht beendet, sind noch nicht alle Dualismen überwunden. Die politische Unterstimmung bei Snellman kommt genau hier zum Vorschein: ein Individuum müsse eine wahre Mitgliedschaft im Staat erreichen und somit am Gang der Weltgeschichte teilnehmen, um die wahre Persönlichkeit zu gewinnen. Laut Karkama führt die innere Logik der *Idee der Persönlichkeit* zur Frage des politischen und kulturellen Subjekts.³⁷¹

Zweitens ist der Kern des Persönlichkeitsbegriffs Snellmans in der Logik und insbesondere der Begriffslogik zu finden, die Snellman auch als Kern von Hegels Logik bezeichnet.³⁷² Den Inhalt der subjektiven Logik Hegels bildet der Begriff, "[...] als dessen lebendige Wirklichkeit die Persönlichkeit aufgefasst worden" ist.³⁷³

Der einfache Grund zur notwendigen Objektivierung liegt in der Logik des Begriffs: "So wie der unmittelbare Begriff des Geistes es nur ausspricht, was der Geist seyn soll, so enthält auch der Begriff der Persönlichkeit überhaupt nur das Sollen derselben."³⁷⁴ Um dieses Sollen zu begründen, beginnt Snellman den letzten Teil der *Idee der Persönlichkeit* mit der Dialektik des Begriffs. Meiner Deutung nach bilden die Kapitel "Vernunftsbegriff" und "Der Begriff des Gedankens" des *Logiklehrbuchs* das Vorbild dieser Dialektik.³⁷⁵ Diese Kapitel stellen nämlich den Begriff in seiner Reinheit dar. Nach Snellman ist das einzige Beispiel dafür der Gedanke selbst.³⁷⁶ Es ist außerdem festzuhalten, dass Snellman schon in seinem *Logiklehrbuch* behauptet, sein Verständnis des Begriffs des Begriffs unterscheide sich von dem Hegels.³⁷⁷

Snellman folgt Hegels Begriffslogik darin, dass er zuerst den Begriff überhaupt und dann das Selbstbestimmen und die Realisierung oder das Urteil des Begriffs darstellt.³⁷⁸ Der Begriff bestimmt sich selbst oder spricht sich aus. Bei Hegel ist der Begriff überhaupt eine Einheit, aber im Urteil ist die Einheit nicht gesetzt, sondern sie ist das Ziel der Bewegung des Urteils.³⁷⁹ Das Urteil ist "[...] die *ursprüngliche Teilung* des ursprünglich Einen [...]".³⁸⁰ Das Urteil sagt im Prinzip aus, dass das Subjekt das Prädikat sei, "[...] aber da das Prädikat *nicht* das sein soll, was das Subjekt ist, so ist

³⁷¹ Karkama 1989a: S. 312. Vgl. Häntsch 1985: S. 23.

³⁷² "Hegel am Fyris-Fluss", *SAI* S. 229/KT2 S. 73.

³⁷³ *IP*, P B 1, *SAII* S. 285/KT3 S. 159.

³⁷⁴ *IP*, P B 1, *SAII* S. 287/KT3 S. 160. Schon in seiner ersten Dissertation (*SAI* S. 36/KT1 S. 146 (§3)) behauptet JVS, dass die subjektive Logik die Notwendigkeit der Manifestation des Absoluten beweise.

³⁷⁵ *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 37–42/KT2 S. 335–340 (§24–§31).

³⁷⁶ *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 40/KT2 S. 338 (§31 Bem. 1.); *IP*, P B 1, *SAII* S. 286/KT3 S. 160.

³⁷⁷ *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 21/KT2 S. 317.

³⁷⁸ *WLII*, W6, S. 301–302. Vgl. *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 42–43/KT2 S. 340–341 (§33).

³⁷⁹ *WLII*, W6, S. 309.

³⁸⁰ *WLII*, W6, S. 304.

ein *Widerspruch* vorhanden, der sich *aufösen*, in ein Resultat *übergehen* muß".³⁸¹ Das Urteilen gehört auch zu den Themen der Psychologie Hegels.³⁸² Snellman kommentiert dasselbe in seinem *Lehrbuch der Psychologie*. Interessanterweise diskutiert Snellman genau in diesem Zusammenhang das Verhältnis zwischen Logik und Psychologie.³⁸³ Inhaltlich weicht sein Standpunkt jedoch von dem Hegels nicht ab.

Nach Ansicht Snellmans bringt das "problematische Urteil" die Dialektik des Begriffs in ihrer Reinheit besser zum Ausdruck als das qualitative Urteil.³⁸⁴ Der Terminus "qualitatives Urteil" stammt aus der *Enzyklopädie*, während Hegel in der *Großen Logik* den Terminus "Urteil des Daseins" verwendet. Das "problematische Urteil" wird den Urteilen des Begriffs zugeordnet, die Hegel nach der Thematisierung der Urteile des Daseins, der Reflexion und der Notwendigkeit diskutiert. Nach Snellman drückt das Begriffsurteil unmittelbar die Behauptung aus, dass das Reale dem Begriff entspricht,³⁸⁵ während das problematische Urteil die Frage aufwirft, ob die Behauptung stimmt.³⁸⁶

Snellmans definiert das problematische Urteil wie folgt: Das problematische Urteil bringt zum Ausdruck, dass das Reale oder das Subjekt seinem Begriff sowohl entspricht als auch nicht entspricht.³⁸⁷ Diese Wahrheit wird im Prädikat ausgedrückt. Der Satz "diese Tat ist gut" bringt z.B. die Entsprechung zwischen "Tat" und "gut" zum Ausdruck. Tatsächlich aber hängt das Gutsein der Tat vom jeweiligen Zusammenhang ab. So entspricht der Satz "diese Tat ist gut" einerseits dem Realen und andererseits auch nicht. Für die Realisierung eines Guts ist eine bestimmte Tat doch nur ein Mittel. Das Gut kann sich nämlich durch verschiedene Taten realisieren. Der Begriff ist somit ein vorausgesetzter Zweck des Subjekts oder der Tat. Als solcher ist der Begriff aber unbestimmt und realisiert sich niemals. Vom problematischen Urteil erfolgt der Übergang zum "apodiktischen Urteil". Das "apodiktische Urteil" sagt aus, dass das Reale seinen eigenen Begriff setzt und dass das Reale und der Begriff einander entsprechen.

Wenn Snellman also gegen Hegel argumentiert, dass das problematische Urteil das Wesen des Begriffs klarer ausdrückt als das qualitative Urteil, sagt er damit

³⁸¹ *WLII*, W6, S. 310. Nach der Lehre vom Urteil präsentiert Hegel die Lehre vom Schluss; wir machen dieselbe kurz zum Thema im Kap. 3.3.

³⁸² *EnzIII*, W10, S. 285–287 (§467).

³⁸³ *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 169–171/*KT1* S. 407–409 (§36 Bem., §37, §38 Bem., §39 Bem.).

³⁸⁴ *IP*, P B 1, *SAII* S. 286/*KT3* S. 160.

³⁸⁵ *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 63–64/*KT2* S. 362–363 (§72–§73).

³⁸⁶ *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 64/*KT2* S. 363 (§74).

³⁸⁷ *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 65–66/*KT2* S. 364–365 (§75–§78).

zugleich, dass der Begriff einen Zweck enthält. Somit drückt das Wesen des Begriffs das Sollen aus – hier charakterisiert der oben erwähnte "Kantische Unterton" auch die logische Argumentation Snellmans. Außerdem behauptet Snellman, dass im problematischen Urteil das Prädikat selbst problematisch sein müsse. Solche Prädikate sprechen "[...] die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Sache mit dem *vorausgesetzten* Begriffe [...]" aus.³⁸⁸ Für Snellman macht das der Kopula beigefügte "kann" das Urteil nicht wahrhaft problematisch – darin unterscheidet sich sein Standpunkt hier von dem Hegels. Dieser Unterschied lässt sich als Beispiel für Snellmans Versuch interpretieren, das Verhältnis zwischen der Logik und den realphilosophischen Systemteilen enger zu fassen und genauer zu bestimmen – darin stimme ich mit Oittinen überein.³⁸⁹ Wir haben hier somit zugleich ein Beispiel für den Aspekt-A.1.

Zweckmäßigkeit drückt bei Hegel den praktischen Charakter der Idee aus, und die praktische Bestimmung der Idee entspricht der Struktur des Ichs.³⁹⁰ Snellman begründet das Sollen des Geistes durch die Verknüpfung mit dem Zweckbegriff: die Persönlichkeit ist Resultat des zweckhaften Handelns, während "[...] der persönliche Geist überhaupt Zweckthätigkeit, Thätigkeit, sich als Zweck zu setzen ist".³⁹¹ Die Persönlichkeit sei nicht nur Zweck an sich, sondern auch Endzweck und sich setzender Zweck – so Snellman.³⁹² Diese Behauptung ist vor allem dadurch erklärbar, dass Persönlichkeit in erster Linie Freiheit bedeutet.

In der Logik Hegels gehört die Zweckhaftigkeit zu den Themen der subjektiven Logik (Kapitel "Teleologie").³⁹³ Es scheint mir, dass die systematische Funktion dieses Kapitels der der letzten Abschnitte der *Idee der Persönlichkeit* entspricht. Während das problematische Urteil den reinen Begriff ausdrückt und zum Bereich der Subjektivität gehört, ist der Begriff als Zweck bei Hegel schon ein objektives Urteil.³⁹⁴ Das problematische Urteil spricht also die Notwendigkeit der Realisierung aus, während der Zweckbegriff den Gang dieser Realisierung expliziert. Die logische Teleologie ist wieder mit der *Phänomenologie* verknüpft, die eine teleologische Gesamtstruktur hat.³⁹⁵

³⁸⁸ *IP*, P B 1, *SAII* S. 286/*KT3* S. 160 (Fußn. 1.).

³⁸⁹ Oittinen 2007c: S. 12–13.

³⁹⁰ Kozu 1988: S. 205.

³⁹¹ *IP*, P B 2 a, *SAII* S. 294/*KT3* S. 170.

³⁹² *IP*, P B 1, *SAII* S. 288/*KT3* S. 162.

³⁹³ *WLII*, *W6*, S. 436–461.

³⁹⁴ *WLII*, *W6*, S. 443. Das Teleologie-Kapitel gehört zum Bereich der Objektivität. JVS thematisiert es im *Logiklehrbuch* nicht, was von Manninen (1987b: S. 14, 21 (Fußn. 14.)) bemerkt wird.

³⁹⁵ Köhler 1993: S. 133.

Nach Siep hat die Synthese der Moralität und des sittlichen Geistes in der *Phänomenologie* ihre Basis in der Logik des Begriffs.³⁹⁶

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass "der Kantische Unterton" auch Snellmans Zweckbegriff charakterisiert. Grundstein von Kants Ethik ist ja die Idee, dass der Mensch immer ein Selbstzweck sei. Snellman fügt dem hinzu, dass Kant im Zusammenhang von Leben und Organismus zwar einen wahrhaften Zweckbegriff darstellt, diesen aber im Zusammenhang mit der Autonomie des Willens ignoriert habe.³⁹⁷ Nach Ansicht von Snellman schaffe Kant so letztendlich die Autonomie des Willens ab. Er setzt nämlich den Begriff des Absoluten zum bloßen Postulat herab, macht das Absolute endlich und bestreitet somit alles positive Wissen von Gott. Wenn man nun aber behauptet, dass ein göttlicher Wille vorhanden sei und die Sittlichkeit des Menschen aus dessen Befolgung erwächst, dann liegt die Bedingung der Verwirklichung des Willens in etwas ihm Fremden – so Snellman.³⁹⁸

Es ist bemerkenswert, dass Snellman hier Kants Begründung seiner Ethik kritisiert – nicht die eigentliche Idee des Menschen als Selbstzweck. Tenkku hat die Frage untersucht, ob Snellman letzten Endes einen "ethischen Relativismus" befürwortete. Seiner Auffassung nach findet sich ein ethischer Relativismus in Snellmans *Staatslehre* an verschiedenen Stellen; dieser Relativismus betrifft jedoch nicht die Gültigkeit des praktischen Imperativs.³⁹⁹ Der praktische Imperativ ist das wichtigste Prinzip der Ethik Snellmans.⁴⁰⁰ Im Hinblick auf die *Idee der Persönlichkeit* scheint diese Behauptung zu stimmen.

Zusammenfassend kann man also festhalten, dass Snellman im letzten Teil seiner Untersuchung das persönliche Selbstbewusstsein in Bezug auf die objektiven Formen des Geistes entwickelt. Dieses Vorhaben hat ein direktes Vorbild in Hegels *Phänomenologie* und *Rechtsphilosophie*.⁴⁰¹ Diese zwei Werke Hegels unterscheiden sich grundlegend voneinander: in der *Rechtsphilosophie* werden die Gegenstände (z.B. die gesetzliche Persönlichkeit) unter dem Aspekt betrachtet, was sie sind, in der *Phänomenologie* werden sie hingegen als erscheinende behandelt.⁴⁰²

³⁹⁶ Siep 2008: S. 185.

³⁹⁷ *IP*, P B, *SAII* S. 284–285/*KT3* S. 158.

³⁹⁸ *IP*, P B, *SAII* S. 285/*KT3* S. 158.

³⁹⁹ Tenkku 1973: S. 101–102; 1984: S. 86–88.

⁴⁰⁰ In seinen späteren Vorlesungen zur Geschichte der Rechtsphilosophie (*Vorlesungen 1856–63*, *SAIX* S. 590–615/*KT16* S. 49–80) widmet JVS Kant und seiner Ethik viel Aufmerksamkeit.

⁴⁰¹ Was beispielsweise die Moralität betrifft, stimmen die Werke nicht eindeutig überein. Bal 2002: S. 222–223.

⁴⁰² Dudley 2008: S. 146, 148.

Snellman akzentuiert diesen Unterschied und erklärt, dass sich sein Unternehmen von dem Hegels unterscheidet. Aus seinem Blickwinkel ist Hegels Darstellung nicht spekulativ genug: Hegel betrachte die Beziehung zwischen dem Selbstbewusstsein und den objektiven Gestaltungen des Geistes in der *Phänomenologie* nur als erscheinend.⁴⁰³ In der anderen Darstellung dieser Formen, der *Rechtsphilosophie*, hätte Hegel die Seite des Selbstbewusstseins übersehen.⁴⁰⁴

Snellman scheint seine Kritik an Hegel hier auf dasselbe Argument zu stützen, das er auch gegen die Linkshegelianer vorbringt: das Außerachtlassen der Logik – hier der Begriffslogik insbesondere. Der ganze letzte Teil der *Idee der Persönlichkeit* kann somit als ein Beispiel sowohl für den Aspekt-A.1. als auch für den Aspekt-B betrachtet werden. Neben der logischen Seite der Spekulation führt die Auseinandersetzung mit der *Phänomenologie* erneut zur Frage nach deren Rolle im System Hegels, die wir schon diskutiert haben (Kap. C.1.2., D.1.). Die *Phänomenologie* lässt sich wie schon gesagt keineswegs eindeutig in das System einordnen,⁴⁰⁵ und im letzten Teil der *Idee der Persönlichkeit* wird diese Tatsache wieder sichtbar.

3.2. Die Begierde und die Bildung

Das Selbstbestimmen des persönlichen Geistes zerfällt in drei Phasen. Die erste Phase überschreibt Snellman mit "Begierde und Bildung".

In diesem Abschnitt über "Begierde und Bildung" findet sich kein Hinweis auf die Werke Hegels. Hegel diskutierte den Begriff der Begierde in verschiedener Hinsicht, und seine Konzeption der Begierde veränderte sich auch im Laufe der Zeit. Wie Kozy gezeigt hat, wird die Begierde in den späteren Schriften nur im naturhaften – statt im spekulativen – Sinn behandelt,⁴⁰⁶ die Geschichte der Trennung zwischen spekulativer und realphilosophischer Bedeutung prägt somit Hegels Konzeption der Begierde. Snellman war sich dieser Geschichte nicht bewusst, denn er kannte die Jugendschriften Hegels nicht. Seine Quelle für das Thema Begierde scheint die *Phänomenologie* zu sein; in der zweiten Edition der *Enzyklopädie* spricht Hegel wenig von Begierde. Die *Enzyklopädie* enthält den Terminus "Begierde" im Sinne der *Phänomenologie* nicht.⁴⁰⁷ Die im D-Teil erwähnte problematische Beziehung zwischen beiden Werken tritt hier

⁴⁰³ *IP*, P B 1, *SAT* S. 289/*KT* S. 163–164.

⁴⁰⁴ *IP*, P B 1, *SAT* S. 290/*KT* S. 164.

⁴⁰⁵ Ein Grund dafür, der auch die *IP* betrifft, ist die nicht einheitliche Verwendung der Termini Bewusstsein und Selbstbewusstsein S. Düsing 1993: S. 122.

⁴⁰⁶ Kozy 1988: S. 16–17.

⁴⁰⁷ Für die Bestimmung des Begriffs "Begierde" enthielt die dritte Edition der *Enzyklopädie* wenig Neues. Kozy 1988: S. 251.

folglich nicht hervor. Neben der *Phänomenologie* hatten möglicherweise die Aussagen Hegels in seiner *Philosophie der Religion II* Einfluss auf Snellman. Dort definiert Hegel den "natürlichen Willen" als "Willen der Begierde".⁴⁰⁸ Der Terminus Begierde wird auch mehrmals in der *Rechtsphilosophie* erwähnt und Snellman erwähnt ihn auch in seinem *Rechtslehrbuch*.

Hegel diskutiert den Begriff der Begierde am Anfang des *Phänomenologie*-Kapitels über das Selbstbewusstsein. Das ist hinsichtlich der Gesamtkonzeption der *Idee der Persönlichkeit* bemerkenswert, denn wir haben das Thema Selbstbewusstsein schon im D-Teil betrachtet. Beinhaltet Snellmans Diskussion der Begierde also bloß eine Wiederholung?

Meiner Ansicht nach ist das nicht der Fall. Ich beziehe mich hier auf Neuhouser, der Hegels Diskussion der Begierde im Kapitel über das Selbstbewusstsein als "eine Vorschau" interpretiert. Auch Hegel unterscheidet zwischen "abstraktem Selbstbewusstsein" und "Selbstbewusstsein als Begierde" – so Neuhouser.⁴⁰⁹ Meines Erachtens umreißt diese Unterscheidung den Standpunkt Snellmans. Die Begierde ist bei ihm ein Phänomen des tätigen Geistes. Kalkavage hat zutreffend festgestellt, dass sich die *Phänomenologie* mit dem Selbstbewusstsein verändert: sie präsentiert den Menschen als Manifestation des Geistes; den Menschen, der begehrt und handelt; den Menschen, der die Welt nicht nur theoretisch erfasst.⁴¹⁰ Die naturalistische Konnotation des Begierde-Begriffs spielt auch bei Hegel eine Rolle: im Selbstbewusstsein als Begierde vergewissert sich der Mensch seiner biologischen oder organischen Seite in einer solchen Weise, die seine Herrschaft über sein Anderes manifestiert.⁴¹¹

Wie am Anfang der Dialektik des Selbstbewusstseins ist der Geist zu Beginn des Prozesses seiner Selbstbestimmung unmittelbar. Das Verhältnis zwischen dem Geist selbst und seinen objektiven Formen ähnelt augenfällig dem Verhältnis zwischen Geist und Natur am Anfang der Stufe der Individualität. Die Ähnlichkeit hat ihren Ursprung im Vorbild Hegel, der auch eine Parallele zwischen den Anfängen der Philosophien des subjektiven und des objektiven Geistes zieht.⁴¹²

Snellman expliziert den Unterschied zwischen der Relation "Geist und Natur" und der Relation "Geist und seine objektiven Formen" durch das Begriffspaar "erste und zweite" Natur. Die Begierde wird in Bezug auf die "erste und zweite" Natur

⁴⁰⁸ *Philosophie der Religion II*, W17, S. 254–255 (WF12, S. 213–214).

⁴⁰⁹ Neuhouser 1986: S. 246.

⁴¹⁰ Kalkavage 2007: S. 91.

⁴¹¹ Honneth 2008: S. 82.

⁴¹² Z.B. *Rechtsphilosophie*, W7, S. 294–295 (§146).

bei Hegel diskutiert;⁴¹³ den Begriff der Begierde gebraucht Snellman dabei nur im Zusammenhang mit der "zweiten Natur".

Man könnte in Snellmans *Lehrbuch der Psychologie* eine Erörterung des Begriffs der Begierde in Bezug auf die "erste Natur" vermuten. Fieandt und Ihanus haben diese Vermutung im Ergebnis eines Vergleichs zwischen Hegels *Enzyklopädie* und Snellmans *Lehrbuch der Psychologie* als nicht zutreffend abgewiesen.⁴¹⁴ Meiner Ansicht nach formuliert Snellman aber den Ausgangspunkt für die Untersuchung des Themas Begierde in der Schrift *Idee der Persönlichkeit* schon im *Lehrbuch der Psychologie*. Er macht nämlich einen Unterschied zwischen der Begierde in ihrer vernünftigen und in ihrer nicht vernünftigen Form. Die Begierde in ihrer vernünftigen Form gehört für ihn zu den Themen der Philosophie des objektiven Geistes.⁴¹⁵ Meiner Deutung nach formuliert Snellman hier den Unterschied zwischen dem Selbstbewusstsein der ersten und der zweiten Stufe, der am Anfang des Kapitels erwähnt wurde.

Der Begriff der "zweiten Natur" hat eine lange Geschichte: im Prinzip definiert dieser Begriff den Menschen als ein durch Kultur geprägtes Wesen.⁴¹⁶ Die Werke Hegels enthalten verschiedene Definitionen des Begriffs; mindestens die Definition aus der *Rechtsphilosophie* kannte Snellman.⁴¹⁷ Die "zweite Natur" berücksichtigt die Struktur des Geistes: sie umfasst sowohl die Bestimmungen des subjektiven als auch die des objektiven Geistes.⁴¹⁸ So macht der Begriff der "zweiten Natur" deutlich, wie ein Individuum sich mit der Substanz als etwas Fremdem konfrontiert sehen kann, obwohl die Substanz doch eigentlich mit ihm identisch ist. Die Substanz ist nun die sittliche Substanz, und die zweite Natur wird in der *Rechtsphilosophie* unter Sittlichkeit diskutiert.⁴¹⁹

Snellman macht erstens einen Unterschied zwischen der Begierde und den Trieben; zweitens bestimmt er den Unterschied zwischen Zweckhaftigkeit in der Natur und geistiger Zweckhaftigkeit.⁴²⁰ Die Begierde ist im Prinzip die unbestimmte zweckhafte Tätigkeit des Geistes, sich selbst zu setzen. Sie führt zur Aufhebung der Unmittelbarkeit des Geistes, d.h. die Begierde befindet sich nun in Verbindung mit der

⁴¹³ Testa 2009: S. 360–361.

⁴¹⁴ Hegel diskutiert das Thema Begierde in den Paragraphen 426–429 der *Enzyklopädie III* (W10, S. 215–219). Zwischen diesen Paragraphen und Snellmans *Lehrbuch der Psychologie* gibt es keine direkte Entsprechung. Fieandt & Ihanus 1992: S. 726.

⁴¹⁵ *Lehrbuch der Psychologie*, SAI S. 173/KTI S. 411 (§44 Bem.).

⁴¹⁶ Testa 2009: S. 349–350. Zu Hegels Begriff der zweiten Natur in *PhG*, s. Hicks 1990: S. 102.

⁴¹⁷ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 131 (§151).

⁴¹⁸ Testa 2009: S. 353.

⁴¹⁹ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 131 (§151).

⁴²⁰ *IP*, P B 2 a, SAI S. 291/KT3 S. 166.

"zweiten Natur".⁴²¹ Tieren ist das "Sich-selbst-Setzen" unmöglich; Tiere versuchen vielmehr blindlings, ihren Begierden zu folgen – so Hegel in der *Phänomenologie*.⁴²² Das Ziel der Begierde bei Hegel und Snellman ist also nicht – wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch – ein Objekt, sondern die Begierde selbst.⁴²³ Die Behauptung, dass der Geist unmittelbare zweckhafte Tätigkeit ist, sei eigentlich ein Paradox: "[...] der Geist ist in der That nie unmittelbare Zweckthätigkeit, sondern hat vielmehr die Unmittelbarkeit als ein gewesenes, verlassenes Moment an ihm".⁴²⁴ In der Begierde hat der Geist die Gewissheit seiner Substantialität. Auf der Stufe der Begierde ist das Wissen des Geistes jedoch bloß Gewissheit und seine Tätigkeit unmittelbar. Snellman nennt das den "Zustand der Unschuld".⁴²⁵ Ein Mensch kann aber in diesem Zustand nicht bleiben.⁴²⁶

Im Prinzip stimmt Snellman hinsichtlich der Bestimmung der Begierde mit Hegel überein: Begierde ist Irrtum, denn sie vermittelt ein falsches Bild von der Allmächtigkeit des Subjekts.⁴²⁷ Das Falsche liegt in der Unmittelbarkeit, denn das wahre Subjektsein wird gerade durch Vermittlung erreicht. Durch die Vermittlung wird das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen wahrhaft gesetzt. Die Bedingung dafür, das sittliche Selbstbewusstsein zu erreichen, ist die Befreiung des Willens von der Selbstsucht der Begierde.⁴²⁸ Wie im Kapitel 1.5. angeführt setzt die Freiheit des Individuums bei Hegel und Snellman andere Personen und die Beteiligung am sozialen Leben voraus. Die Befreiung von der bloßen Selbstsucht ist somit gut begründet.

Wie der Terminus Begierde beinhaltet auch der Terminus Trieb bei Hegel viele Bedeutungen. Der Begriff Trieb erscheint u.a. als logische Kategorie.⁴²⁹ "Der Zweck ist in ihm selbst der Trieb seiner Realisierung [...]" – so Hegel im ersten Unterkapitel des Kapitels "Teleologie".⁴³⁰ Snellman bezieht sich nicht auf den Trieb im Sinne eines logischen Terminus, er spricht vom "sinnlichen Trieb". Die Bedeutung von Trieb im logischen Kontext deckt sich – wie mir scheint – mit der Begierde bei Snellman. Beide Begriffe drücken ein ursprüngliches und subjektives Sollen aus, das eine Bewe-

⁴²¹ *IP*, P B 2 a, *SAII* S. 292/KT3 S. 167. Vgl. *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 119/KT2 S. 420–421 (§56); *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 627/KT5 S. 332 (§42).

⁴²² Kalkavage 2007: S. 101, 105.

⁴²³ Kalkavage 2007: S. 103.

⁴²⁴ *IP*, P B 2 a, *SAII* S. 292/KT3 S. 167.

⁴²⁵ *IP*, P B 2 c, *SAII* S. 327/KT3 S. 208.

⁴²⁶ Vgl. Sigwarts *Das Problem des Bösen* (S. 152–153), das als Quelle für Snellmans Thematisierung des Bösen dient. Laut Hegel ist eigentlich "[...] das Tier allein [...] wahrhaft unschuldig". *Philosophie der Geschichte*, *WI2*, S. 51.

⁴²⁷ Honneth 2008: S. 85.

⁴²⁸ *EnzIII*, *WI0*, S. 354 (§552).

⁴²⁹ Kozu 1988: S. 188.

⁴³⁰ *WLII*, *W6*, S. 446.

gung in Gang setzt. Snellman unterscheidet den "sinnlichen Trieb" von der "Begierde", obschon sinnliche Triebe den Stoff der bestimmten Begierde ausmachen.⁴³¹ Als "tierische" bleiben die sinnlichen Triebe außerhalb der Welt des Geistes: Begierde ist bei Snellman nicht etwas Blindes, sondern "[...] ein bewußter, gewollter Trieb".⁴³²

Die unbestimmte Begierde müsse zur bestimmten Begierde übergehen – so Snellman. Damit ist die Realisierung der Begierde gemeint, was aber zugleich deren Tod bedeutet. Anders gesagt offenbart sich die Begierde eigentlich erst, wenn sie befriedigt ist.⁴³³ Wie bei Hegel erfährt der Begriff der Begierde in diesem Prozess eigentlich keine begriffliche Veränderung.⁴³⁴ Auf der Stufe der Individualität ist der Geist noch mit der Natur verbunden; nun ist der persönliche Geist vollkommen "[...] über seine eigene Natürlichkeit, seine Leiblichkeit, und damit auch über die Naturnothwendigkeit hinaus".⁴³⁵ Die Aufhebung der vorausgesetzten Natur bedeutet, dass der Geist die objektive Welt setzt, die sein eigenes Wesen ausdrückt. Im Teleologie-Kapitel beschreibt Hegel die Bewegung des Zwecks so, "[...] daß sie darauf gehe, seine *Voraussetzung* aufzuheben, d. i. die Unmittelbarkeit des Objekts, und es zu setzen als durch den Begriff bestimmt".⁴³⁶

Für den Willen sind natürliche Triebe nur in dem Sinne unentbehrlich, dass er sie beschränken muss.⁴³⁷ Diese Tätigkeit nennt Snellman Bildung, die bei Hegel zu den Themen der *Phänomenologie* und der *Rechtsphilosophie* gehört. Snellmans Bildungsbegriff folgt der Grundstimmung des Bildungsbegriffs bei Hegel.⁴³⁸ Der Kern von Hegels Idealismus kommt in diesem Zusammenhang klar zum Vorschein: der Geist entsteht nicht in der Natur, sondern die Natur ist vom Geist vorausgesetzt. Im Hinblick auf den Menschen bedeutet das nicht, dass der Mensch unabhängig von seiner natürlichen Grundlage wäre, sondern dass der Mensch seinen Körper in den Dienst seines Geistes stellt.⁴³⁹

Nach Snellman ist die geistige Bedeutung der Begierde in der Bildung enthalten.⁴⁴⁰ Der Gedanke der Verknüpfung der Begierde mit der Bildung stammt aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit entstand auch die Idee, dass Be-

⁴³¹ IP, P B 2 a, SIII S. 291/KT3 S. 166.

⁴³² Väyrynen 1992: S. 148.

⁴³³ IP, P B 2 a, SIII S. 296/KT3 S. 171.

⁴³⁴ Neuhouwer 1986: S. 261.

⁴³⁵ IP, P B 2 a, SIII S. 293/KT3 S. 168. Vgl. *Rechtslehrbuch*, SIII S. 115/KT2 S. 416 (§47 Bem.).

⁴³⁶ *WLII*, W6, S. 447.

⁴³⁷ Kozu 1988: S. 253.

⁴³⁸ Väyrynen 1992: S. 148.

⁴³⁹ Manninen 2004: S. 110–111.

⁴⁴⁰ IP, P B 2 a, SIII S. 291/KT3 S. 166.

gierde oder Trieb einerseits zur tierischen Seite des Menschen gehören; andererseits besitzen sie auch eine positive Bedeutung.⁴⁴¹ Diese Dualität scheint auch Snellmans Standpunkt zu prägen. Die positive Bedeutung wird im Prozess der Bildung sichtbar, der das eigene Tun des Geistes ist. Das Individuum bekommt die Bildung also nicht durch Erziehung. Snellman behauptet, dass "[...] *die Erziehung schon die Bildung* bei dem Zöglinge *voraussetzt*".⁴⁴² Mit Bildung meint Snellman hier das "Spekulativwerden" der Begierde.⁴⁴³

Die Bildung betrifft neben dem Standpunkt des Individuums auch die ganze Menschheit und den Prozess der Menschheitsgeschichte; einen Prozess, der weder beendet noch fertig wird – so Snellman.⁴⁴⁴ Hier findet sich der Keim für seinen späteren Standpunkt, von dem aus er Hegels Idee vom Ende der Geschichte widerspricht.⁴⁴⁵ Gegen diese Idee spricht für Snellman die Einzigartigkeit jedes Zeitalters und die Präsenz der Vernunft in der Gegenwart, was schon in der *Idee der Persönlichkeit* zum Ausdruck kommt.

In der *Phänomenologie* versteht Hegel unter dem Terminus "Bildung" vorwiegend den "[...] der sozial- und kulturgeschichtlich erfaßte[n] Entstehungsprozeß der europäischen Modernität".⁴⁴⁶ Dieser Prozess lässt sich als Entwicklung zur Anerkennung der Subjektivität oder Persönlichkeit zusammenfassen.⁴⁴⁷ Die Beschreibung der *Phänomenologie* durch Düsing trifft zu: es handelt sich um "[...] eine freilich systematische Schilderung des Bildungsweges des Bewußtseins, an dessen Ziel das absolute Wissen steht".⁴⁴⁸

Wie schon angeführt wurde macht Snellman die Details dieses weltgeschichtlichen Prozesses nicht zum Gegenstand seiner Untersuchung. Er operiert eigentlich mit einem nicht ausgereiften Begriff der Bildung, wenn er diesen Begriff nur in Verbindung mit der Begierde bestimmt.⁴⁴⁹ Snellman bestreitet auch, dass Bildung alles Tun des Geistes umfasst, so ist u.a. die Sittlichkeit von der Bildung nicht betroffen. Snellmans Begründung für diese These bleibt unklar.

⁴⁴¹ Kozu 1988: S. 21.

⁴⁴² *IP*, P B 2 a, *SAII* S. 294/*KT3* S. 169. Vgl. *Über das akademische Studium*, *SAII* S. 157–158/*KT2* S. 459; *Vorlesungen 1856–63*, *SAVII* S. 683/*KT14* S. 57.

⁴⁴³ Kozu (1988: S. 24) hat diesen Terminus in Bezug auf Hegels Triebkonzeption verwendet. Im *Rechtslehrbuch* (*SAII* S. 120/*KT2* S. 421 (§57)) fordert JVS an, dass das Subjekt die Befriedigung der Begierde zum vernünftigen Zweck machen muss, um seine Freiheit zu retten.

⁴⁴⁴ *IP*, P B 2 a, *SAII* S. 295/*KT3* S. 170.

⁴⁴⁵ Rantala 2013: S. 109–111; Airas 1956: S. 76–77; Nordin 1987: S. 264.

⁴⁴⁶ Siemek 2012: S. 213.

⁴⁴⁷ Verbrugge 2003: S. 75.

⁴⁴⁸ Düsing 1993: S. 119.

⁴⁴⁹ Väyrynen 1992: S. 149–150.

Nach dem Erscheinen der *Idee der Persönlichkeit* erweiterte Snellman jedoch bald seinen Begriff der Bildung.⁴⁵⁰ Die oben skizzierten nationalen und weltgeschichtlichen Stufen der Bildung wurden erst dann genau bestimmt. Diese Erweiterung gründete sich jedoch auf den früher entwickelten Begriff der Tradition, dem Snellman später eine sehr zentrale Rolle zuschreibt. Schon der letzte Teil der *Idee der Persönlichkeit* lässt sich insgesamt als Geschichte beschreiben (Kap. 1.6.). Das "Spekulativwerden" der Begierde bildet die Voraussetzung für deren weltgeschichtliche Rolle, denn laut Hegel fallen bloße Begierden nicht in den Bereich der Weltgeschichte.⁴⁵¹

Snellmans These von der Bedeutung der Begierde für die Bildung ist ein Zeugnis für sein Vorhaben, Hegels *Phänomenologie* systematischer und rationalistischer darzustellen. Neuhouser hat die mangelhafte Begründung der Einführung der Begierde in Hegels *Phänomenologie* plausibel gemacht.⁴⁵² Er hat auch eine Möglichkeit für eine transzendente Deduktion der Begierde durch die fundamentale Zweckhaftigkeit der menschlichen Handlung ausgearbeitet.⁴⁵³ Ich würde nicht sagen, dass Snellman ebenfalls diese Deduktion im Auge hat. Doch seine Definition erscheint mir als Versuch, die systematische Rolle der Begierde durch die Teleologie zu begründen.

3.3. Der freie Wille und das Böse

Die im vorherigen Kapitel dargestellte Aufhebung der unmittelbaren Zwecktätigkeit und das Setzen der bestimmten Zwecktätigkeit ist schon Tätigkeit des freien Willens – so Snellman.⁴⁵⁴ In diesem Kapitel bestimmt er sowohl die formale Seite des freien Willens als auch dessen Inhalt.

In Snellmans Betrachtung des freien Willens lassen sich starke Einflüsse von Schellings *Freiheitsschrift* nachweisen. Snellman kannte die *Freiheitsschrift* schon lange, und das Thema des Bösen hatte er bereits in seiner Rezension von Sundvalls Dissertation berührt.⁴⁵⁵ Snellman bezieht sich aus mehreren Gründen auf die *Freiheitsschrift*. Erstens stimmen Snellman und Schelling in vielen Punkten überein. Beide argumentieren gegen den Pantheismus und für die vernünftige Natur des Bösen. Beide

⁴⁵⁰ Väyrynen 1992: S. 150–152. U.a. in der *Staatslehre* verknüpft JVS Bildung und wirtschaftliche Entwicklung. Patoluoto 1986: S. 285.

⁴⁵¹ *Philosophie der Geschichte*, W12, S. 44.

⁴⁵² Neuhouser 1986: S. 243.

⁴⁵³ Neuhouser 1986: S. 249. Neuhouser präzisiert, dass Hegel eine solche Deduktion argumentativ nicht unterstützt.

⁴⁵⁴ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 297/*KT3* S. 173.

⁴⁵⁵ Kap. B.1.2., B.2.1.2. In der Rezension diskutiert JVS u.a. die Willkür und das Bestimmtheit des Willens, die auch zu den Themen der kommenden Abhandlung gehören. "Sundvall-Rezension", *SAI* S. 190–191/*KT2* S. 28–29.

identifizieren das Böse mit der bösen Handlung, die mit dem Akt des Selbstbestimmens gleichgesetzt wird.⁴⁵⁶ Beide stimmen auch in der Ansicht überein, dass der Wille notwendig bestimmt sein müsse.⁴⁵⁷ Das Wichtigste aber ist die zentrale Stellung, die Schelling der Persönlichkeit zuweist.

Zweitens antwortet Hegel eigentlich nicht auf die Frage, was das Böse als solches ist.⁴⁵⁸ Hegel betrachtet das Böse vor allem als moralisch Böses,⁴⁵⁹ während in der *Idee der Persönlichkeit* das metaphysische Böse im Blickpunkt steht. Dies ist überraschend, denn Snellman betont im Allgemeinen das moralische Moment in Hegels Philosophie des Rechts (Kap. 2.1.).⁴⁶⁰ So erwähnt Snellman z.B. nicht die Heuchelei, die von Hegel mit dem Bösen gleichgesetzt wird.⁴⁶¹ Brownlees Behauptung, Hegels Thematisierung des Bösen sei im Vergleich zu Schelling weniger spekulativ, scheint diesbezüglich sehr interessant.⁴⁶² Meines Erachtens kann Snellmans Bestimmung des Bösen überhaupt als eine Ergänzung im Sinne von Aspekt-A.2. betrachtet werden. Dennoch ist Snellmans Behandlung des Bösen durch Hegel geprägt und hegelianisch.⁴⁶³ Wie für Hegel sind die Realität und Intelligibilität des Bösen wie auch die Entgegensetzung des natürlichen und des freien Aktes des Subjekts auch für Snellman zentrale Topoi.⁴⁶⁴ Beide, Hegel und Snellman, schreiben dem Bösen eine notwendige systematische Rolle zu.

Weil Snellmans Untersuchung um den Begriff des Geistes zentriert ist, kann er die Frage des Bösen nicht ignorieren. Denn seiner Ansicht nach ist alles, was im Geist ist, das freie Tun des Geistes selbst.⁴⁶⁵ Nach Hegel ist das Böse

"[...] nach der formellen Seite das Eigenste des Individuums, indem es eben seine sich schlechthin für sich eigen setzende Subjektivität ist und damit schlechthin seine Schuld [...] und nach der objektiven Seite ist der Mensch, *seinem Begriffe nach* als Geist [...]. Es heißt ihn daher nicht nach der Ehre seines Begriffes behandeln, wenn die Seite des Guten und

⁴⁵⁶ Baumgarten 2000: S. 452.

⁴⁵⁷ Bei Schelling: Iber 2002: S. 226; Snellmans Standpunkt wird weiter unten erklärt.

⁴⁵⁸ Brownlee 2013: S. 84. Der Begriff des "Bösen" ist bei Hegel überhaupt mehrdeutig, s. LaCroix 1971: S. 102 und Brownlee 2013: S. 91. Gut wird bei Hegel folgendermaßen definiert: "[...] die *Idee*, als Einheit des *Begriffs* des Willens und des *besonderen Willens* [...] die *realisierte Freiheit*, der *absolute Endzweck der Welt*". *Rechtsphilosophie*, W7, S. 243 (§129).

⁴⁵⁹ Brownlee 2013: S. 81.

⁴⁶⁰ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 203–291 (§105–§141). Später in seinen *Vorlesungen 1843* (SAIII S. 630/KT5 S. 336–337 (§53–§56)) definiert JVS jedoch das Verhältnis des metaphysischen Bösen zum moralischen Bösen.

⁴⁶¹ Hegel erörtert das Problem der Heuchelei in der *Rechtsphilosophie* (W7, S. 265–286 (§140)) ausführlich.

⁴⁶² Brownlee 2013: S. 98, 105 (Fußn. 85.).

⁴⁶³ Zum Verhältnis von Schellings *Freiheitsschrift* und Hegels *PhG*, s. Kap. B.1.2.

⁴⁶⁴ LaCroix 1971: S. 47.

⁴⁶⁵ *IP*, P B 2 b, SAII S. 298/KT3 S. 174; P B 2 b c, SAII S. 325/KT3 S. 205.

damit die Bestimmung seiner bösen Handlung als einer bösen von ihm getrennt und sie ihm nicht als böse zugerechnet würde."⁴⁶⁶

Durch den Begriff des Geistes ist es möglich, die Existenz des Bösen in der Welt zu erklären. Eine tiefgehende Bestimmung des Bösen manifestiert auch die Fortschritte der Philosophie, die mit Hegels Philosophie erzielt sind. Die natürlichen Anlagen und Triebe bestimmen den Willen des Geistes nicht; sogar die Befriedigung der Triebe basiert immer auf dem freien Entschluss des Geistes.⁴⁶⁷ Snellman stimmt hier mit Hegel überein. Nach Hegel hat alle Handlung ein natürliches Element zur Voraussetzung; andererseits liegt der eigentliche Ursprung des Bösen im Mysterium des Willens.⁴⁶⁸ Der Trieb an sich lässt sich weder als gut noch als böse bestimmen. Man kann also nicht sagen, dass der Leib sündig ist oder dass der natürliche Tod die Versöhnung oder die Vergeltung der Sünden bedeutete.⁴⁶⁹ Die Versöhnung kann nur das eigentliche Wesen des Geistes betreffen.⁴⁷⁰ Snellmans Argumentation ist hier sowohl gegen Kant als auch gegen Schelling gerichtet, die "[...] die unmoralischen Handlungen des Menschen im Verhältnis zur Gebundenheit an den Körper, im Verhältnis zur Gebundenheit an die kausaldeterminierte Natur [...]" begründen.⁴⁷¹

Bei Snellman beginnt die Entfaltung des Geistes mit der Diskussion der formalen Seite des freien Willens. Wie am Anfang des Kapitels angeführt wurde, ist der freie Wille Tätigkeit, durch die der Geist sich selbst als unmittelbare zweckhafte Tätigkeit aufhebt und als bestimmte zweckhafte Tätigkeit setzt.⁴⁷² Snellman setzt dem freien Willen die Willkür entgegen.⁴⁷³ Dass der Geist absolut frei ist, bedeutet nicht, dass der Geist ohne Bestimmungen sein könnte. Die Idee des Willens ohne Bestimmungen ist absurd, denn ein Wille ohne Bestimmungen wäre doch negativ bestimmt – so Snellman.⁴⁷⁴ Der freie Wille ist bei ihm "[...] der fortgesetzte Prozeß der Befreiung von der

⁴⁶⁶ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 267 (§140).

⁴⁶⁷ Neben der *IP* wird diese Auffassung auch in der *Staatslehre* (SAIII S. 312/KT5 S. 48 (5)) geäußert.

⁴⁶⁸ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 261–262 (§139).

⁴⁶⁹ *IP*, P B 2 c, *SAII* S. 328–329/KT3 S. 210.

⁴⁷⁰ S. dazu *Philosophie der Religion II*, W17, S. 251–252 (WF12, S. 210); "Tübinger Notizen", *SAIII* S. 553.

⁴⁷¹ Baumgarten 2000: S. 450. Die Verbindung der Unmoral mit Natur und Körper charakterisiert auch das christliche Menschenbild überhaupt.

⁴⁷² *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 297/KT3 S. 173.

⁴⁷³ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 298/KT3 S. 174; *Lehrbuch der Psychologie*, *SAI* S. 175/KT1 S. 413 (§48 Bem.); *Vorlesungen 1843*, *SAIII* S. 631/KT5 S. 338 (§58). Schellings *Freiheitsschrift* war teilweise eine Reaktion auf Reinholds Ansicht, dass das Wesen der menschlichen Freiheit sich als Willkür bestimmen lässt. Auch Kant vertrat Reinholds Ansicht nicht. Coble 2011: S. 186–187. Hegel argumentiert gegen die Gleichsetzung der Freiheit und der Willkür. *Rechtsphilosophie*, W7, S. 66–68 (§15). JVS hatte das Argument, dass die wahrhafte Determination der Freiheit nicht widerspricht, schon in seiner *Dissertation 1835* entwickelt. Väyrynen 1992: S. 122.

⁴⁷⁴ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 299–300/KT3 S. 176; *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 94/KT2 S. 393 (§IV).

Naturbestimmtheit, aber nicht die Befreiung von der Bestimmtheit überhaupt".⁴⁷⁵ Der Geist kann seine vernünftige Natur nicht verlassen. Der freie Wille könne sich selbst nicht als unbestimmt bestimmen.⁴⁷⁶

Es ist keineswegs überraschend, dass Schellings Konzeption des Wesens der Freiheit hier von der Snellmans abweicht, denn Schellings Metaphysik fehlt der Begriff des Geistes. Snellmans Ansicht von der Persönlichkeit unterscheidet sich ebenfalls von der Schellings, die Snellman jedoch prinzipiell tief und wahr nennt.⁴⁷⁷ Schellings Metaphysik in der *Freiheitsschrift* gründet sich auf die Trennung zwischen Grund und Existenz. Alles, was existiert, habe ein Grund, und der Grund der Existenz Gottes sei die Natur.⁴⁷⁸ Die Trennung ist hier begriffliche Trennung: die Natur geht Gott nicht voran.⁴⁷⁹ Bei Schelling gehört auch der Mensch zur Natur. Schellings Menschenbild impliziert jedoch keinen Materialismus, denn bei ihm wird die Natur vergeistigt. In Snellmans Position steht der Geist dagegen immer klar über der Natur.

Mit Hinweis auf Sigwart behauptet Snellman, das fundamentale Problem in Schellings Konzeption resultiere aus der Bestimmung Gottes als außerweltlich.⁴⁸⁰ Dann wird die Objektivität oder die moralische Weltordnung auch außerhalb der Welt gesetzt und bleibt für den Menschen somit abstrakt.⁴⁸¹ Nach Snellman besteht ein weiterer fataler Fehler in Schellings Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Persönlichkeit,⁴⁸² denn die menschliche Freiheit und die Idee der zweifachen Persönlichkeit widersprechen sich.⁴⁸³ Wenn Gott allmächtig ist, sollte jede Handlung des Menschen einerseits sein eigenes Tun und andererseits das Tun Gottes sein, was sich nicht glaubhaft erklären lässt.⁴⁸⁴ Schelling versucht dieses Problem durch seine Idee der Schöpfung zu lösen, nach der der Mensch sein eigenes Wesen vor der Zeit bestimmt.⁴⁸⁵ Snellmans Meinung nach bleibt dabei aber unklar, "[...] wie die absolute Freiheit des persönlichen Gottes mit jener "mit der Schöpfung gleichzeitigen Handlung", des Men-

⁴⁷⁵ Manninen 1996: S. 281.

⁴⁷⁶ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 298/KT3 S. 175; P B 2 c, *SAII* S. 325/KT3 S. 206.

⁴⁷⁷ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 301/KT3 S. 177.

⁴⁷⁸ *Freiheitsschrift*, S. 429.

⁴⁷⁹ Baumgarten 2000: S. 455.

⁴⁸⁰ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 318/KT3 S. 197 (Fußn. 4.).

⁴⁸¹ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 302/KT3 S. 179.

⁴⁸² *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 301/KT3 S. 177.

⁴⁸³ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 301/KT3 S. 178.

⁴⁸⁴ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 301–302/KT3 S. 178. Auch Sigwart hebt hervor, dass in der Welt nichts sein und nichts geschehen kann, "[...] wovon das Prinzip nicht in Gottes Wesen und Willen ist". Diese Behauptung zu bestreiten, bedeutet das Band zwischen Gott und der Welt zu zerreißen. *Das Problem des Bösen*, S. 249.

⁴⁸⁵ *Freiheitsschrift*, S. 468.

schen, die ebenso frei ist, zusammen bestehen soll".⁴⁸⁶ Snellman stellt sich meiner Deutung nach nicht gegen die Schöpfung als solche, sondern orientiert sich vielmehr auf die richtige Bestimmung des Verhältnisses von Abhängigkeit und Selbständigkeit.⁴⁸⁷

Oben haben wir die formale Seite des freien Willens expliziert; die Frage des Bösen betrifft den Inhalt des freien Willens. Snellman unterscheidet zwei Typen des Bösen: das Böse als "Übel" und das Böse als "positives Böses". Die Objektivierung des Geistes ist, wie oben erwiesen wurde, wesentlich notwendig. Doch haben "[...] alle objektiven Gestaltungen des Geistes [...] ihre Bedeutung nur als vorübergehende Momente, und erst die Geschichte sagt es uns, was sie in der That gewesen sind" – so Snellman.⁴⁸⁸ Die Momente erweisen sich also als unvollkommen. Hier liegt der Ursprung des Bösen als Übel oder *malum metaphysicum*.⁴⁸⁹ So ist z.B. die Behauptung irreführend, die Natur als solche sei böse, denn die Natur ist nur gegenüber dem Geist unvollkommen oder böse. Snellman und Schelling stimmen in diesem Punkt überein.⁴⁹⁰ Das Böse als Übel erweist sich philosophisch jedoch als nicht sonderlich interessant und nimmt in den Entwürfen der beiden Philosophen daher auch keine zentrale Position ein.

Das Wissen des Geistes von der Unvollkommenheit der Objektivität führt zur Aufhebung und somit zum Setzen des Guten. Das Gute ist eigentlich der Wille selbst:

"[...] nur der Geist ist der Zweck der geistigen Zweckthätigkeit. Es war aber die Objektivität das Unvollkommene, nur weil der Geist sich in ihren Bestimmungen nicht realisirt fand. Er selbst also ist das in ihr als Endzweck zu Setzende, allein nunmehr er selbst, wie er im Unterschiede von der Objektivität ist; d. h. *das Gute als Endzweck der Objektivität ist der Geist als Subjekt, die abstrakte Subjektivität*."⁴⁹¹

Damit beginnt laut Snellman die wahrhafte vernünftige Handlung.⁴⁹² Hier ist ein einfacher Gegensatz zwischen dem vom Subjekt gesetzten Guten und der bösen Objektivität vorhanden. Dieser Gegensatz beinhaltet aber einen Widerspruch. Erstens ist das Gute bei Snellman nur eine Negation des Objektiven und somit zufällig.⁴⁹³ Zweitens macht der Geist sich selbst zum Mittel. Der freie Wille wird wieder zu unbestimmt, wenn der Inhalt desselben bloß unmittelbar und abstrakt ist. Dieser Widerspruch wird sichtbar in

⁴⁸⁶ IP, P B 2 b, *SAII* S. 302/KT3 S. 178. Vgl. *Das Problem von der Freiheit*, S. 133.

⁴⁸⁷ Vgl. Sigwart, *Das Problem des Bösen*, S. 78, 155.

⁴⁸⁸ IP, P B 2 b, *SAII* S. 308/KT3 S. 185.

⁴⁸⁹ IP, P B 2 b, *SAII* S. 308/KT3 S. 186.

⁴⁹⁰ *Freiheitsschrift*, S. 488.

⁴⁹¹ IP, P B 2 b, *SAII* S. 309/KT3 S. 187.

⁴⁹² IP, P B 2 b, *SAII* S. 310/KT3 S. 188.

⁴⁹³ IP, P B 2 b, *SAII* S. 310/KT3 S. 189.

der vollendeten Tat.⁴⁹⁴ Diese Tat nennt Snellman das Böse als "positives Böses". Der Terminus "positiv" weist darauf hin, dass das Böse nun nicht nur wegen seiner Beziehung zum Guten bestimmt wird.

Mit seiner Behauptung vom Sichtbarwerden des Bösen in der vollendeten Tat folgt Snellman Hegels *Rechtsphilosophie*. Snellmans Begriff der Tat scheint mit Hegels rechtsphilosophischem Begriff der Handlung übereinzustimmen. Nach Hegel ist erst die Handlung die Äußerung des moralischen Willens, und diese enthält

"[...] die aufgezeigten Bestimmungen, α) von mir in ihrer Äußerlichkeit als die meinige gewußt zu werden, β) die wesentliche Beziehung auf den Begriff als ein Sollen und γ) auf den Willen anderer zu sein".⁴⁹⁵

Bemerkenswerterweise erfüllt auch die böse Handlung die zweite Bedingung. Snellman und Hegel identifizieren den Ursprung des Bösen mit dem Zweckbegriff. Mit Blick auf Leibniz und Spinoza diskutiert Snellman die Differenz zwischen Negation und Privation. Negation bezeichnet "[...] die Beschränktheit des Daseyns, die Privation aber die Unangemessenheit des Existirenden seinem Zwecke gegenüber [...]".⁴⁹⁶ Diese Unterscheidung erläutert, wie es möglich ist, dass etwas seinem Begriff nicht entspricht.⁴⁹⁷ In der Logik gehört der Zweckbegriff zur hohen Stufe der Logik, ein Beweis dafür, dass das Böse ernst genommen werden muss. In Hegels Begriffslogik ist das Böse eigentlich kein Thema; im zweiten Unterkapitel des erwähnten Teleologie-Kapitels der *Großen Logik* erörtert Hegel allerdings den Terminus Mittel.⁴⁹⁸

Der Widerspruch in der Handlung des freien Willens entstand aus der Negation der Objektivität. Die böse Tat soll also die Objektivität aufheben, aber dieses Ziel enthält ein Paradox: die böse Tat "[...] soll die Objektivität aufheben, dieses Aufheben ist aber nur formell, während sie selbst einen sich aufhebenden Inhalt hat".⁴⁹⁹ Die böse Tat setzt aber nichts anderes als die Nichtigkeit derselben. Die hier referierte, sehr komplizierte Entwicklung konzentriert sich genau in dieser These: Das "positiv Böse" ist an sich nichtig. In diesem Punkt stimmen Hegel und Snellman überein.⁵⁰⁰ Weder Snellman noch Hegel oder Schelling wollen das Böse "weginterpretieren", sondern es vielmehr als notwendig bestimmen.

⁴⁹⁴ IP, P B 2 b, SIII S. 311/KT3 S. 189.

⁴⁹⁵ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 211 (§113).

⁴⁹⁶ IP, P B 2 b, SIII S. 316/KT3 S. 195.

⁴⁹⁷ JVS weist in diesem Zusammenhang auf einen interessanten Passus in Spinozas Briefwechsel hin, wo Spinoza den Unterschied zwischen Verneinung und Beraubtsein bestimmt. "Baruch de Spinoza–Willem van Blyenbergh 28.1.1665 [Brief]". Spinoza 1977: S. 108.

⁴⁹⁸ *WLI*, W6, S. 448–451.

⁴⁹⁹ IP, P B 2 b, SIII S. 311/KT3 S. 190.

⁵⁰⁰ LaCroix 1971: S. 102.

Vor dem Hintergrund der obigen Argumentation ergibt sich die Frage, warum Snellman so viel Gewicht auf die Diskussion des Bösen legt, denn das Thema des Bösen nimmt in der *Idee der Persönlichkeit* einen großen Raum ein. Wir haben eine Antwort auf diese Frage bereits am Anfang des Kapitels skizziert. Nach der obigen Erörterung soll der Antwort noch ein Aspekt hinzugefügt werden: Nach LaCroix ist für Schelling die Freiheit des Individuums die Voraussetzung für die Möglichkeit, wirklich Böses zu tun.⁵⁰¹ Mir scheint, Snellman würde diese Auffassung unterschreiben. Die Plausibilität von Snellmans Persönlichkeitsdefinition hängt von der Möglichkeit des Bösen ab.

Snellman muss also einerseits den Nachweis für die Tatsache liefern, dass der Mensch die Fähigkeit zur wahrhaft bösen freien Handlung hat. Eine solche Handlung gründet sich auf den Unterschied zwischen einer bösen und einer willkürlichen Handlung. Snellman interpretiert u.a. Sigwarts Philosophie als ein System, in dem man "[...] die Möglichkeit der bösen That in den Willen Gottes verlegt, während man die Verwirklichung der Willkühr des Menschen überlässt".⁵⁰²

Andererseits darf dieser Nachweis der Absolutheit Gottes nicht widersprechen. Vor allem muss Snellman nachweisen, dass die Idee der Positivität des Bösen überhaupt nicht haltbar ist. Hinsichtlich der Notwendigkeit der Möglichkeit zur bösen Tat für das Individuum scheint Snellman in einen Widerspruch zu geraten, den er durch eine differenzierte Definition des Bösen zu vermeiden sucht. Wir sehen im Folgenden, ob sich seine Lösung als erfolgreich und akzeptabel erweist.

Snellman führt für den Nachweis eine Reihe von Argumenten an, die sich auf Schelling, Leibniz, Spinoza, Sigwart und die Rechtshegelianer beziehen. Diese Argumentation soll zwei Zwecke erfüllen: Erstens erklärt sie Snellmans eigene Position und zweitens liefert sie einen geschichtlichen Exkurs. Zwei Werke von Sigwart und möglicherweise auch die Einleitung von Leibniz' *Theodizee* dienen als wichtigste Quellenwerke zur Geschichte des Themas. Nach Väyrynsens Snellman-Deutung zeigt die Anlehnung an ältere Namen, dass Snellman zur Zeit der *Idee der Persönlichkeit* noch stark unter dem Einfluss des alten Rationalismus steht. Erst die eigene praktische Tätigkeit und die Bekanntschaft mit der französischen Aufklärung relativieren den Einfluss dieser philosophischen Strömungen auf Snellman.⁵⁰³ Die Auseinandersetzung mit den alten

⁵⁰¹ LaCroix 1971: S. 63.

⁵⁰² *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 314/*KT3* S. 193.

⁵⁰³ Väyrynen 1992: S. 120.

Rationalisten verbessert hingegen den Beitrag Snellmans nur wenig; dieser Ansicht Väyryns kann man wohl zustimmen.

Das erste Argument ist gegen die Idee der bösen Absicht gerichtet. Im Zusammenhang von Snellmans Argumentation kann nicht sinnvoll behauptet werden, dass das Böse als Böses gewollt wird, denn das Böse ist an sich nichtig.⁵⁰⁴ Man kann jedoch behaupten, dass jede böse Tat etwas Gutes zum Ziel hat. Daraus ergibt sich z.B., dass auch eine Straftat ein Gutes zum Ziel hat. Auf diese Weise erweist sich der Begriff des Guten aber als völlig leer. Die Einsicht Snellmans entspricht meines Erachtens Hegels Konzeption des abstrakten Guten in der *Rechtsphilosophie*.⁵⁰⁵ Mit dem Begriff des abstrakten Guten verschwindet der Unterschied zwischen Gut und Böse. Das Wollen des Guten in dieser Abstraktion ist böse, denn das Bestimmen des Guten ist bedingt durch die Willkür des Subjekts – so Hegel.⁵⁰⁶ Mit einer "bösen Handlung" ist also eine Situation gemeint, in der die subjektive Form des Wollens auch den Inhalt determiniert.

Das zweite, auf dem ersten beruhende Argument bestreitet das positive Wesen des Bösen. Schelling hatte gegen Leibniz eingewandt, dass das Böse nicht als "bloße Entbehrung", sondern als höchst positiv zu verstehen ist.⁵⁰⁷ Ob man Snellmans und Schellings Konzeptionen von Positivität einfach gleichsetzen kann, ist eine interessante Frage. Schelling behauptet nämlich auch, dass das Böse eigentlich nichts Wesenhaftes sei.⁵⁰⁸ Mit Hinweis auf Sigwart vertritt Snellman jedoch die Meinung, dass Schelling die Positivität des Bösen unterstützt.⁵⁰⁹ Meiner Ansicht nach schreibt Schelling dem Bösen mehr Positivität zu als Snellman. Bei Schelling hat das Böse "[...] die Tendenz zur Selbstdestruktion",⁵¹⁰ aber es ist nicht nichtig im Sinne Snellmans.

Das dritte Argument betrifft Gott und die Wirklichkeit des Bösen. In diesem Zusammenhang greift Snellman auf Spinoza, Leibniz und Schelling zurück. Spinoza und Leibniz hatte er schon in seinem Konzept *Particula Tertia* und seinen ersten beiden Dissertationen behandelt. Zugleich stützt sich Snellman auf die Werke von Sigwart. Vor allem die Intention der zweiten Dissertation des Finnen, die Erschließung der Tragweite der Philosophie von Leibniz für Hegels Philosophie, prägt auch die Schrift über die *Idee der Persönlichkeit*.⁵¹¹

⁵⁰⁴ IP, P B 2 b, SAI S. 312/KT3 S. 191. Vgl. *Vorlesungen 1843*, SAIII S. 630/KT5 S. 336–337 (§56).

⁵⁰⁵ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 269–271 (§140).

⁵⁰⁶ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 271 (§140).

⁵⁰⁷ *Freiheitsschrift*, S. 445–446.

⁵⁰⁸ *Freiheitsschrift*, S. 441.

⁵⁰⁹ IP, P B 2 b, SAI S. 320/KT3 S. 200.

⁵¹⁰ Iber 2002: S. 226.

⁵¹¹ *Dissertation 1836*, SAI S. 42/KT1 S. 200.

Snellman diskutiert den Briefwechsel zwischen Spinoza und Blyenbergh, dessen Thema das Wesen des Bösen war,⁵¹² und die zwei ersten Teile der *Ethik*, die er schon in seiner zweiten Dissertation betrachtet hatte. In diesem Teil der *Ethik* wird das menschliche Bewusstsein erörtert. Snellmans Spinoza-Deutung erweist sich nicht als besonders interessant, denn Snellman wiederholt die bekannte Kritik Hegels an Spinoza.⁵¹³ Laut Snellman fehlt der Substanz Spinozas

"[...] die Subjektivität nicht nur im Sinne von Selbstbewusstsein überhaupt, sondern auch in der Bedeutung des Endlichen, des *nur* Subjektiven".⁵¹⁴

Hinsichtlich des Bösen verwickelte sich Spinoza in Widersprüche – so Snellman. Spinoza bestimmt das Böse als zufällig und als zufällig zugleich notwendig. Mit anderen Worten, die Wirklichkeit des Bösen wird von Spinoza als notwendige Täuschung des Menschen bestimmt. Diese Notwendigkeit sollte ihren Grund in der Substanz haben; Spinoza aber bestreitet die Wirklichkeit des Bösen.⁵¹⁵ Im Allgemeinen beurteilt Snellman – wie Hegel – Spinoza in vielen Hinsichten positiv. Spinoza verknüpft das Böse mit der Subjektivität und bestreitet, dass die menschliche Freiheit in Willkür besteht.⁵¹⁶ Für Snellman ist Spinoza auch der Entdecker des Prinzips an, dass Bestimmung Negation sei.⁵¹⁷ Hegel hatte behauptet, Spinozas Philosophie sei nicht zum Pantheismus, sondern zum Akosmismus zu rechnen. Interessanterweise bezieht sich Snellman auf diese These und vermeidet dadurch eine Gleichsetzung von Spinoza und Strauss.⁵¹⁸ I.H. Fichte ordnet auch Hegels Philosophie unter Akosmismus ein.⁵¹⁹

Während Spinoza die Wirklichkeit des Bösen bestreitet, attribuiert Leibniz dem Bösen eine von Gott unabhängige Existenz – so Snellman.⁵²⁰ Snellman diskutiert den ersten Teil von Leibniz' *Theodizee*,⁵²¹ die auch in der *Freiheitsschrift* Schellings im Brennpunkt steht. Bei Leibniz liegt das Wesen des Bösen in der Unvollkom-

⁵¹² Spinoza 1977: S. 74–131, 134–135.

⁵¹³ Manninen (1987c: S. 169) hat bemerkt, dass JVS im Vergleich zu Bolin Spinozas Philosophie nicht gut gekannt zu haben scheint.

⁵¹⁴ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 314/*KT3* S. 193.

⁵¹⁵ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 314/*KT3* S. 193. Nach Spinoza ist Gott die Ursache von allem das, was Wesen hat; das, was die Form des Bösen hat, entsteht aber nicht in etwas, was Wesen ausdrückt. "Baruch de Spinoza–Willem van Blyenbergh 13.3.1665 [Brief]", Spinoza 1977: S. 123–124.

⁵¹⁶ "Baruch de Spinoza–Willem van Blyenbergh 28.1.1665 [Brief]", Spinoza 1977: S. 110.

⁵¹⁷ *Dissertation 1835*, *SAI* S. 34/*KT1* S. 144 (§1 Fußn. 1.); *Particula Tertia*, *SAI* S. 556/*KT3* S. 163.

⁵¹⁸ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 314–315/*KT3* S. 193–194; *Dissertation 1836*, *SAI* S. 47/*KT1* S. 204 (§2); *Geschichte der Philosophie III*, *W20*, S. 163; *EnzI*, *W8*, S. 133–134 (§50). Der Ausdruck befindet sich auch in der zweiten Edition der *Enzyklopädie*.

⁵¹⁹ *IdP* 1855, S. 10.

⁵²⁰ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 315/*KT3* S. 194.

⁵²¹ Leibniz' Werk *Principia Philosophica*, das noch in der zweiten Dissertation im Brennpunkt stand (*Dissertation 1836*, *SAI* S. 48/*KT3* S. 205 (§3)), wird in *IP* nicht diskutiert.

menheit des Menschen: das Böse lässt sich mit der Privation gleichstellen.⁵²² Nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit des Bösen betrifft Gott.⁵²³ Wie Sigwart übernimmt Snellman diese Ansicht nicht.⁵²⁴ Snellman stellt in Frage, ob die Freiheit des Menschen wirklich auf die Trennung zwischen Gott und Mensch zu gründen ist, wenn der Mensch doch ein Geschöpf Gottes ist? Seine Antwort ist verneinend. Snellman wendet hier das schon gegen Schelling vorgebrachte Argument.

Die obige Diskussion lässt sich in der These zusammenfassen, dass das wahrhafte Verständnis des Bösen vom richtigen Verständnis der Subjektivität abhängt. Hinsichtlich der Geschichte der Philosophie führe Kants Idee der transzendentalen Autonomie deshalb zum angemesseneren Verständnis des Bösen – so Snellman.⁵²⁵ Während bei Fichte d.Ä. die Subjektivität ihren Gipfel erreichte, lobt Snellman Schellings *Freiheitsschrift* für ihren tiefgehenden Standpunkt zur menschlichen Freiheit und dem Bösen. Dennoch merkt Snellman – darin Sigwart folgend⁵²⁶ –, kritisch an, dass der vieldeutige Text Schellings konkurrierende Interpretationen zulässt.⁵²⁷ Im Vergleich zu Schelling zeigt der Standpunkt der rechten Seite der Hegelschen Schule keinen Fortschritt.⁵²⁸ Die Auffassung des Bösen von Fichte d.J. wird von Snellman nicht kommentiert.⁵²⁹ Der geschichtlichen Exkurs Snellmans findet sein Ende demgemäß mit Schelling.

Schelling argumentiert, dass das Böse zum Grund Gottes gehört; nicht aber Gott selbst betrifft. Das Böse im Sinne Schellings ist etwas Mystisches und Bleibendes und nicht einfach mit dem Endlichen verbunden.⁵³⁰ Gott ist nicht völlig vom Bösen getrennt, denn Gott und sein Grund sind unzertrennlich verbunden. Schelling behauptet, dass Gott nur die Möglichkeit des Bösen habe.⁵³¹ Hier entspricht Schellings Standpunkt dem von Hegel, der auch andeutet, dass die Möglichkeit des Bösen notwendig ist; nicht aber, dass Gott das Böse verursacht.⁵³² Mit Sigwart behauptet Snellman dagegen, dass Gott das Böse in dem Sinne erlaubt, dass die böse Tat nicht wider den

⁵²² *Theodizee*, B.1, S. 241 (§20).

⁵²³ *Theodizee*, B.1, S. 35, 37 (Vorw.), 243 (§22), 245 (§23).

⁵²⁴ *Das Problem des Bösen*, S. 125.

⁵²⁵ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 317/KT3 S. 196.

⁵²⁶ *Das Problem des Bösen*, S. 235.

⁵²⁷ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 320/KT3 S. 199.

⁵²⁸ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 319/KT3 S. 199.

⁵²⁹ *IdP 1834*, S. 115–117.

⁵³⁰ *Freiheitsschrift*, S. 449–450.

⁵³¹ *Freiheitsschrift*, S. 438. Eine böse Tat ist immer die eigene und bewusste Wahl des Menschen. Baumgarten 2000: S. 457.

⁵³² LaCroix 1971: S. 57, 60.

Willen Gottes geschieht.⁵³³ Die Wirklichkeit des Bösen lässt sich nicht leugnen; doch will Gott dem Bösen keine Positivität geben. Das Böse kommt nur in der bösen Tat des Menschen zur Existenz. Snellmans Konzept des Bösen ist letzten Endes völlig demystifiziert – bei Schelling dagegen ist das Böse mit Mystizismus gesättigt. Bei Snellman bekommt das Böse eine systematische Rolle; es wird zu einer Phase in der Entfaltung des menschlichen Geistes. Damit ist die oben als Ziel Snellmans ausgewiesene differenzierte Definition des Bösen erreicht. Aber wie plausibel ist diese Definition? Meiner Ansicht nach trägt diese Definition zur Diskussion unter den Hegelianern wenig bei. Zum Urteil über den Standpunkt Snellmans kehre ich am Ende des Kapitels zurück.

Nach Snellman ist die Strafe die Aufhebung der bösen Tat. Mit Sigwart bestimmt er das Böse als Bedingung der sittlichen Vollendung des Menschen.⁵³⁴ Letztendlich führe die böse Tat zur Entstehung des positiven Guten und somit zur objektiven Versöhnung.⁵³⁵ Durch die böse Tat wird sich der Geist des Widerspruchs in seiner Handlung bewusst, was Snellman die Reue oder das schlechte Gewissen nennt.⁵³⁶ Die Reue ist etwas sehr menschliches: der Geist hat die Kraft, sich in Widersprüchen zu erhalten, während die äußere Natur durch den Widerspruch untergeht – so Hegel.⁵³⁷ Durch die Reue gewinnt der Geist Klarheit über sein Wesen. Das Tun des Geistes

"[...] war ursprünglich identisch mit dem Thun des allgemeinen, substantiellen Geistes. Er setzte die geistige Welt als seine Objektivität und wusste in ihr seine Substantialität; aber sein Wissen war nicht bestimmtes Bewusstseyn, d. h. er kannte den bestimmten Inhalt dieser geistigen Welt nicht [...]."⁵³⁸

Das bestimmte Bewusstsein des Geistes von seinem Wesen oder der Persönlichkeit nennt Snellman das sittliche Gewissen. Das sittliche Gewissen bedeutet Handlung, deren Zweck die Verwirklichung des sittlichen Gewissens ist.⁵³⁹ Die Handlung selbst ist also der realisierte Zweck. Die Freiheit des Geistes ist – wie bei Hegel und Schelling – wesentlich eigenes Tun des Geistes.⁵⁴⁰

⁵³³ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 314, 321/*KT3* S. 193, 201; *Das Problem des Bösen*, S. 250–251.

⁵³⁴ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 321/*KT3* S. 201; *Das Problem des Bösen*, S. 153–154.

⁵³⁵ In der *Staatslehre* (*SAIII* S. 374/*KT5* S. 129 (31)) äußert JVS, dass die Strafe ein Individuum zur Sittlichkeit führt.

⁵³⁶ *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 312/*KT3* S. 190; P B 2 c, *SAII* S. 326/*KT3* S. 207.

⁵³⁷ *EnzIII*, *W10*, S. 26–27 (§382 Z). Dieser Passus befindet sich nicht in der zweiten Edition der *Enzyklopädie*. Vgl. JVS: "Diesen Vorzug, ein Unvollkommenes, sich ewig Vervollkommendes zu seyn, hat nur der Geist". *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 309/*KT3* S. 186.

⁵³⁸ *IP*, P B 2 c, *SAII* S. 327/*KT3* S. 208.

⁵³⁹ *IP*, P B 3, *SAII* S. 331/*KT3* S. 213.

⁵⁴⁰ LaCroix 1971: S. 53; Coble 2001: S. 185.

Hegel betrachtet das Gewissen in Bezug auf die verschiedenen Teile des Systems.⁵⁴¹ Der Begriff des Gewissens gehört u.a. zu den Schlüsselbegriffen seiner Philosophie des objektiven Geistes.⁵⁴² Mit diesem Begriff endet der zweite Teil der *Rechtsphilosophie* ("Moralität"). Das Gewissen dient bei Hegel als Ergänzung zur Morallehre Kants: es determiniert den Inhalt der Pflicht.⁵⁴³ Hegels Definition des Gewissens unterscheidet sich überhaupt deutlich von der des allgemeinen Sprachgebrauchs, und diese Definition veränderte sich auch zwischen der Veröffentlichung der *Phänomenologie* und der *Rechtsphilosophie*.⁵⁴⁴ Die "Gewissensdialektik der *Phänomenologie*" findet sich in der *Rechtsphilosophie* nicht.⁵⁴⁵ Im Prinzip umfasst das Gewissen verschiedene Fähigkeiten zum praktischen Urteilen; das Gewissen in der *Rechtsphilosophie* stellt "[...] die absolute Spitze der moralischen Entscheidung" dar.⁵⁴⁶

Die systematische Rolle, die Snellman dem Gewissen zuschreibt, scheint mir dem Vorbild der *Rechtsphilosophie* zu folgen. Köhler bemerkt, dass das Gewissen in der *Rechtsphilosophie* vor allem ein "[...] "Durchgangsstadium" innerhalb der Verwirklichung der Sittlichkeit [...]" ausmacht und nicht die "[...] Spitze der Erörterungen über Moralität und Sittlichkeit [...]".⁵⁴⁷ Auch Snellmans Begriff des Gewissens schlägt eine Brücke zwischen subjektiver Moralität und Gesellschaft.⁵⁴⁸ Das bedeutet, das sittliche Gewissen verwirklicht sich auf verschiedenen Stufen der Gesellschaft. Diese Stufen sind die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat. Snellman macht jedoch in der *Idee der Persönlichkeit* nur den Staat zum Thema. Die Verwirklichung des sittlichen Gewissens bedeutet vor allem patriotische politische Handlung; wie die Bildung ist auch die Sittlichkeit die Tätigkeit des Individuums. Der Inhalt des sittlichen Gewissens hängt auch vom Zeitalter und von der Gesellschaft ab.⁵⁴⁹ Diese Themen diskutieren wir im nächsten und letzten Kapitel.

⁵⁴¹ Köhler äußert, dass das Gewissen in der *PhG* als Schnittstelle des subjektiven, des objektiven und des absoluten Geistes aufzufassen sei. Köhler 1993: S. 135. Im System der *Rechtsphilosophie* ist der Begriff des Gewissens nicht vorwiegend mit Religiosität verknüpft (*Rechtsphilosophie*, W7, S. 256 (§137)). Das religiöse Gewissen wird jedoch z.B. im §270 (*Rechtsphilosophie*, W7, S. 415–431) erörtert. Lübbe 1964: S. 249, 251.

⁵⁴² Moyer 2011: S. 12; Bal 2002: S. 220.

⁵⁴³ Brownlee 2013: S. 85. Hegel übte bekanntlich Kritik an Kants Formalismus. S. *Rechtsphilosophie*, W7, S. 252–253 (§135); Hicks 1990: S. 203–204.

⁵⁴⁴ Bal 2002: S. 220; *Rechtsphilosophie*, W7, S. 279–280 (§140). Zum Thema des Verhältnisses zwischen *PhG* und *Rechtsphilosophie*, s. Dudley 2008.

⁵⁴⁵ Köhler 1993: S. 138.

⁵⁴⁶ Lübbe 1964: S. 249.

⁵⁴⁷ Köhler 1993: S. 140. S. a. Lübbe 1964: S. 258.

⁵⁴⁸ Im *Rechtslehrbuch* verbindet das Gewissen die Hauptkapitel subjektives Recht und sittliches Recht.

⁵⁴⁹ *Rechtslehrbuch*, S. II S. 127, 134/KT2 S. 428 (§69 Bem.), 436 (§83 Allg. Bem.).

Meines Erachtens stimmt Snellmans Begriff des sittlichen Gewissens mit dem Begriff des wahrhaften Gewissens von Hegel überein, der dieses als "[...] die Gesinnung, das, was *an und für sich* gut ist, zu wollen [...]" definiert. Hegels Thematisierung des Gewissens in der *Rechtsphilosophie* zerfällt in zwei Teilen. Snellman redet nur vom sittlichen Gewissen und lässt den ersten Teil oder die formale Seite des Gewissens außer Acht.⁵⁵⁰ Im Sprachgebrauch Hegels ist das wahrhafte Gewissen erst in der sittlichen Gesinnung enthalten,⁵⁵¹ während das Gewissen "[...] als formelle Subjektivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins *Böse* umzuschlagen [...]" ist.⁵⁵²

Snellmans Explikation von Hegels Philosophie des objektiven Geistes als Ganzes lässt einen aus der gegenwärtigen Sicht sehr interessanten Themenbereich unberührt: die Bedeutung der Sozialität des Menschen wird von ihm nur oberflächlich behandelt. Das erweist sich als wichtig für das Urteil über das Erbe der Persönlichkeitsphilosophie Snellmans. Höhle hat z.B. die Intersubjektivität als eine wichtige Möglichkeit zur Modernisierung von Hegels Systems erkannt.⁵⁵³ Durch eine intersubjektive Ergänzung von Snellmans Persönlichkeitsphilosophie könnte z.B. die soziale Dimension der menschlichen Vernunft stärker verdeutlicht werden. Snellman erwähnt diese zwar in der *Idee der Persönlichkeit* als eine Voraussetzung aller Verbindungen zwischen Menschen, entwickelt diese Idee aber nicht weiter.

In diesem Zusammenhang ist es überraschend, dass Snellman den Begriff der Anerkennung in der *Idee der Persönlichkeit* nur einige Male erwähnt. In den modernen Interpretationen erscheint dieser Begriff als der zentrale Begriff in Hegels *Phänomenologie*.⁵⁵⁴ Seit der *Phänomenologie* hatte Hegel dafür argumentiert, dass die Anerkennung Voraussetzung der Verwirklichung des Selbstbewusstseins sei.⁵⁵⁵ Der Begriff der Anerkennung gewinnt auch eine zentrale Rolle in Hegels Argumentation gegen den Subjektivismus.⁵⁵⁶ Die Thematisierung der Anerkennung wäre auch ohne Hinweis auf die Intersubjektivität von Belang, denn Anerkennung findet nicht nur zwischen Individuen, sondern auch zwischen Ich und Wir statt.⁵⁵⁷ Hegels Begriff der Anerkennung

⁵⁵⁰ Snellmans *Rechtslehrbuch* enthält das Unterkapitel "Gewissen", das wieder in drei Unterkapitel zerfällt. Die Dialektik durchläuft die Momente moralisches Gefühl, Gut-Böse und endet mit dem sittlichen Gewissen. *Rechtslehrbuch*, S. 125–127/KT2 S. 427–428 (§67–§69).

⁵⁵¹ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 256 (§137).

⁵⁵² *Rechtsphilosophie*, W7, S. 261 (§139).

⁵⁵³ Höhle 1987a: S. 274–275.

⁵⁵⁴ Verbrugge 2003: S. 70. Die Intersubjektivität wird in der *Phänomenologie* im weiten Sinne, nicht nur in Bezug auf die Dialektik von Herr und Knecht diskutiert. Senigaglia 2002: S. 133.

⁵⁵⁵ LaCroix 1971: S. 110. Moya (2011: S. 13) hat jedoch die Bedeutung des Gewissens – eines Themas, das JVS ja berührt – neben der Anerkennung akzentuiert.

⁵⁵⁶ Bubbio 2014: S. 147.

⁵⁵⁷ Siep 2008: S. 183.

ist verbunden mit seinem Begriff der Begierde, der allerdings von Snellman diskutiert wird.⁵⁵⁸ Der Anerkennungsbegriff ist auch mit Hegels Begriff der Gemeinde verknüpft.⁵⁵⁹ In der *Phänomenologie* umfasst der Abschnitt zur Anerkennung nur anderthalb Seiten, weshalb verständlich ist, dass Snellman diesen Begriff nur kurz behandelt. Andererseits ist die intersubjektive Anerkennung wesentlich notwendig für das Erreichen des Selbstbewusstseins.⁵⁶⁰ Im Hinblick auf das Ziel und den Schwerpunkt der Persönlichkeitsphilosophie Snellmans sollte der Anerkennungsbegriff meiner Meinung nach diskutiert werden. Überdies bestimmte Hegel das Böse ebenso vorwiegend als ein soziales Phänomen,⁵⁶¹ Snellman dagegen lässt die soziale Seite des Bösen fast außer Acht.

Diese Bemerkungen führen zu der Frage, wie sich Snellmans Schriften *Idee der Persönlichkeit* und *Staatslehre* zueinander verhalten. Greift Snellman in der *Staatslehre* die soziale oder intersubjektive Sphäre auf, die in der *Idee der Persönlichkeit* nicht betrachtet wurde? Meine Antwort ist verneinend. In der *Idee der Persönlichkeit* versucht Snellman, die Standpunkte der *Phänomenologie* und der *Rechtsphilosophie* in einer Weise zu kombinieren, die der Erörterung der Intersubjektivität bedarf. Im Fall der *Staatslehre* ist es meines Erachtens gerechtfertigt, die Intersubjektivität außer Acht zu lassen, weil das Werk sich auf die Institutionen als Institutionen konzentriert. Väyrynen hat mit Recht festgestellt, dass dieses Programm, die Objektivierung der gesellschaftlichen Institutionen zu entwickeln, seinen Hintergrund vielmehr in Montesquieu und anderen klassischen politischen Denkern als in Hegel hat.⁵⁶²

Ein Vergleich der Schrift *Idee der Persönlichkeit* im Ganzen mit Hegels Aussagen über die Persönlichkeit ergibt, dass sich die *Staatslehre* doch in gewissem Sinne als Ergänzung zur Persönlichkeitsthematik begreifen lässt. Der Begriff der Persönlichkeit ist im ersten und dritten Teil von Hegels *Rechtsphilosophie* von besonderer Bedeutung.⁵⁶³ Die Themen der letzten Kapitel von Snellmans *Idee der Persönlichkeit* finden sich bei Hegel hauptsächlich im zweiten Teil ("Moralität").

Wie oben angeführt fehlen die zwei ersten Momente der Sittlichkeit – Familie und bürgerliche Gesellschaft –, während Snellman im letzten Kapitel der *Idee*

⁵⁵⁸ Neuhouwer 1986: S. 261.

⁵⁵⁹ Bubbio 2014: S. 142. Vom Fehlen des Gemeindebegriffs in der Religionsphilosophie haben wir schon im Kap. E.1.6. Notiz genommen.

⁵⁶⁰ Honneth 2008: S. 77.

⁵⁶¹ Brownlee 2013: S. 94. Zur Bedeutung der Intersubjektivität in der Verzeihung des Bösen, s. Iber 2002: S. 229–230.

⁵⁶² Väyrynen 1992: S. 126.

⁵⁶³ Drüe 1976: S. 103.

der *Persönlichkeit* den Staat erörtert. Dagegen beruht die Struktur der *Staatslehre* auf den drei Momenten des Sittlichkeitsbegriffs.⁵⁶⁴ Väyrynen hat in der Gesamtstruktur der *Idee der Persönlichkeit* und der *Staatslehre* auch Snellmans Kritik an Hegel entdeckt.⁵⁶⁵ Nach seiner Deutung wollte Snellman die zwei ersten Momente der *Rechtsphilosophie* aus dem Begriff der Persönlichkeit entwickeln. Die *Staatslehre* setzt den Begriff der Persönlichkeit als gegeben voraus. Deshalb werden die beiden ersten Momente hier nicht behandelt. Im Hinblick auf die *Idee der Persönlichkeit* akzeptiere ich diese Deutung. Im Hinblick auf die *Staatslehre* ist Snellmans Verfahren meiner Ansicht nach jedoch wie oben schon angeführt vielmehr von der französischen Philosophie als der Kritik an Hegel motiviert.

Eine Erwähnung verdient noch die im C-Teil angeführte Tatsache, dass Hegel den Begriff der Persönlichkeit als solcher im Rahmen der Philosophie des Rechts nicht weiterentwickelt. Insofern erscheint es nachvollziehbar, dass Snellman die zwei ersten Momente der Sittlichkeit nicht weitergehend betrachtet. In der *Idee der Persönlichkeit* wäre jedoch eine gründlichere Behandlung der Sittlichkeit erforderlich gewesen, denn die sittlichen Institutionen entstehen bei Hegel genau aus dem Recht des Individuums zur Bestimmung seiner Freiheit.⁵⁶⁶

3.4. Der freie Geist

Am Ende der *Idee der Persönlichkeit* verlässt Snellman stellenweise den am Anfang des dritten Kapitels erwähnten Blickwinkel des subjektiven Geistes. Der letzte Teil der *Idee der Persönlichkeit* weist demgemäß eine der Gesamtstruktur der *Rechtsphilosophie* analoge Struktur auf: der Standpunkt des Individuums ist Gegenstand der zwei ersten Abschnitte des letzten Teils, während im letzten Abschnitt Institutionen und Gesellschaften im Brennpunkt stehen. Snellman verwischt die Grenze zwischen den Individuen und der Gesellschaft mit ihren Institutionen, wie schon angemerkt wurde (Kap. 1.5., 3.1.). Am Ende der *Idee der Persönlichkeit* werden ferner die Grenzen der Philosophie des objektiven Geistes überschritten.

Die Objektivität ist bei Snellman nun eine Gestaltung des Geistes, in deren Rahmen der Geist seine Freiheit verwirklicht.⁵⁶⁷ Sie wird näher mit dem Staat iden-

⁵⁶⁴ JVS gibt nur eine kurze Zusammenfassung der zwei ersten Teile der Hegelschen Rechtsphilosophie (abstrakte Rechtslehre und Moralität). *Staatslehre*, SAIII S. 309/KT5 S. 45.

⁵⁶⁵ Väyrynen 1992: S. 126.

⁵⁶⁶ *Rechtsphilosophie*, W7, S. 303 (§153).

⁵⁶⁷ *IP*, P B 2 c, SAII S. 327/KT3 S. 208.

tifiziert: der Staat ist der daseiende allgemeine Wille.⁵⁶⁸ Der Staat ist auch sein eigener Zweck – so Snellman in der *Staatslehre*.⁵⁶⁹ Bei Hegel ist der Staat, dessen Symbol der Monarch ist, ein Ergebnis der Selbstbestimmung des Geistes.⁵⁷⁰ Der Staat bedeutet das Vorhandensein der göttlichen Idee auf Erden.⁵⁷¹

Auf der Stufe des Staates ist das Selbstbewusstsein des Geistes "Volksgeist". Nach Snellmans Definition repräsentiert der Volksgeist die bleibende und objektive Einheit des substantiellen und des subjektiven Geistes.⁵⁷² Im sittlichen Staat gibt es somit keinen Widerspruch zwischen den Rechten des Individuums und des Staats.⁵⁷³ Snellman fordert jedoch die Stufe des Weltgeistes als endgültiges Ziel des Geistes.⁵⁷⁴ Grundlage seiner Deutung, die den Aspekt A.1. implizit enthält, sind Aussagen in der Psychologie Hegels.⁵⁷⁵

Im Vergleich zum Weltgeist, der von Snellman näher mit der Menschheit identifiziert wird, ist der Volksgeist an bestimmte Zeiten und bestimmte Orte gebunden.⁵⁷⁶ Der Staat wird von Snellman näher mit einer bestimmten Phase des Weltgeistes identifiziert.⁵⁷⁷

Oittinen hat darauf hingewiesen, dass Snellman den Begriff des Volksgeistes häufiger verwendet als Hegel.⁵⁷⁸ Nach Ansicht von Manninen ersetzt der Begriff Volksgeist bei Snellman teilweise den Begriff Weltgeist. Deshalb gebraucht Snellman den Begriff des "Weltgeistes" im Sinne Hegels eigentlich nicht, obschon er das Wort "Weltgeist" stellenweise verwendet.⁵⁷⁹

Ich stimme mit diesen Interpretationen überein. Snellman betont ja, dass der Weltgeist einem Volk völlig immanent sein könne.⁵⁸⁰ Sein Sprachgebrauch ist ge-

⁵⁶⁸ *IP*, P B 3, *SAII* S. 332/KT3 S. 214.

⁵⁶⁹ *Staatslehre*, *SAIII* S. 431/KT5 S. 203–204 (52).

⁵⁷⁰ Avineri 1972: S. 187. "Die Individualität ist die erste und die höchste *durchdringende Bestimmung* in der Organisation des Staates" – so Hegel (*EnzIII*, *W10*, S. 338).

⁵⁷¹ *Philosophie der Geschichte*, *W12*, S. 57. Mit dem Staat wird bei Hegel die die Welt durchdringende Vernunft sichtbar. Avineri 1972: S. 178.

⁵⁷² *IP*, P B 2 c, *SAII* S. 327/KT3 S. 209. Noro (1984: S. 161–162) richtet die Aufmerksamkeit darauf, dass JVS in der *Staatslehre* den Terminus "Nationalgeist" verwendet. Dieser Terminus, den Hegel selten gebraucht, ähnelt jedoch vorwiegend dem Terminus "Volksgeist" bei Hegel. In *IP* hatte JVS noch den Begriff "Volksgeist" gebraucht.

⁵⁷³ So JVS in *Staatslehre* (*SAIII* S. 435/KT5 S. 208 (53)).

⁵⁷⁴ *IP*, P A, *SAII* S. 275/KT3 S. 147. Vgl. *EnzIII*, *W10*, S. 347–348 (§549).

⁵⁷⁵ *IP*, P A, *SAII* S. 275/KT3 S. 147; *EnzIII*, *W10*, S. 301 (§482).

⁵⁷⁶ *IP*, P B 2 c, *SAII* S. 327–328/KT3 S. 209; P B 3, *SAII* S. 337/KT3 S. 220.

⁵⁷⁷ *IP*, P B 3, *SAII* S. 334/KT3 S. 217. Der Volksgeist ist somit keineswegs unveränderlich (Manninen 1983: S. 156; Rantala 2013: S. 127).

⁵⁷⁸ Oittinen 2006: S. 60.

⁵⁷⁹ Manninen 1992d: S. 682; 2006: S. 87.

⁵⁸⁰ *IP*, P B 3, *SAII* S. 337/KT3 S. 220. Als Professor bestätigt JVS, dass es eigentlich keine "allgemein menschliche Handlung" gibt, sondern die weltgeschichtliche Handlung der Nationen zugleich allgemein menschlich ist. *Vorlesungen 1856–63*, *SAX* S. 589/KT17 S. 288.

gen die Linkshegelianer gerichtet: Snellman bezieht sich nicht auf die ganze Menschheit, sondern vielmehr auf ein einzelnes Volk zu einer bestimmten Zeit. Das ist meines Erachtens ein Beispiel für den Aspekt-C: Bei Snellman haben kleine Völker entschieden bessere Möglichkeiten, zum Gang der Weltgeschichte beizutragen als bei Hegel, für den ja bekanntlich nur die staatstragenden Völker sich an der Weltgeschichte beteiligen.⁵⁸¹

Im B-Teil wurde die Frage thematisiert, ob Snellman als "Nationalist" zu beschreiben wäre. Im Hinblick auf die Schrift *Idee der Persönlichkeit* erscheint mir die im Kapitel B.2.1.4. angewandte Unterscheidung zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus als ungeeignet für die Beschreibung von Snellmans Standpunkt. Eine Handlung für den Volksgeist ist nämlich gleichbedeutend mit einer Handlung für den Weltgeist. Diese Auffassung wird in der *Staatslehre* noch eindeutiger formuliert.⁵⁸² Dort bestreitet Snellman eindeutig die Idee des Vorrangs entweder des Nationalismus oder des Kosmopolitismus.

Meiner Ansicht nach spielt die Thematik des Nationalismus jedoch in Snellmans Denkansatz eine größere Rolle als in der Spätphilosophie Hegels: Snellmans finnischer Hintergrund bewirkt einen feinen Unterschied zwischen ihm und Hegel. Ich würde nicht behaupten, dass Snellman das Verhältnis zwischen Volks- und Weltgeist völlig zufriedenstellend definiert hätte. Snellmans Definition des Verhältnisses enthält vielmehr eine gewisse Paradoxität, darin stimme ich mit Pietarinen überein.⁵⁸³ Denn einerseits versucht Snellman, die Eigenart der Traditionen und der Sitten des Volkes zu bewahren, die die bewegende Kraft der Bildung ausmachen. Andererseits ist das Ziel der Bildung des Volkes seiner Ansicht nach gerade "allgemein menschlich". Auf diese Weise widersprechen Ziel und bewegende Kraft der Bildung einander.

Die Betonung der Rolle des Volksgeistes kann auch als ein Beispiel für den Einfluss des deutschen Neuhumanismus auf Snellman interpretiert werden.⁵⁸⁴ Der Begriff des Volksgeistes stammt nämlich von Herder. Meines Erachtens ließe sich ein Einfluss Herders auf die *Idee der Persönlichkeit* allerdings nur indirekt zeigen. Snellman selbst gibt keinen einzigen Hinweis auf Herder und definiert den Begriff "Volksgeist" nur oberflächlich.⁵⁸⁵ Zwar kann man wohl davon ausgehen, dass Herders Begriff

⁵⁸¹ Theunissen 1970: S. 70; *EnzIII*, W10, S. 350 (§549); *Philosophie der Geschichte*, W12, S. 56. Einem Volk, das keinen Staat hat, fehlt "[...] ein allgemeines und allgemeingültiges Dasein für sich und für die anderen [...]" – so Hegel in *Rechtsphilosophie* (W7, S. 507 (§349)).

⁵⁸² *Staatslehre*, SAIII S. 312, 315, 383/KT5 S. 48 (5), 52 (6), 141 (36).

⁵⁸³ Pietarinen 2015: S. 142.

⁵⁸⁴ Zur Tragweite des Neuhumanismus in Finnland, s. Kap. B.2.1.1. und B.2.1.2.

⁵⁸⁵ Auch in der *Staatslehre* ist die Bestimmung des Volksgeistes ganz oberflächlich. *Staatslehre*, SAIII S. 306/KT3 S. 40 (3).

des Volksgeistes Einfluss auf Hegels Begriff des Geistes hatte.⁵⁸⁶ Allerdings lässt sich die Frage, wie groß die Wirkung von Herder auf Snellman war, durch die Untersuchung der *Idee der Persönlichkeit* allein nicht beantworten.⁵⁸⁷

Die Verbindung zwischen Herder und Snellman soll jedoch nicht ignoriert werden. Durch sie wird nämlich eine gewisse Eigentümlichkeit der Persönlichkeitsphilosophie des Finnen sichtbar. Im Laufe unserer Untersuchung und insbesondere in diesem Hauptkapitel des E-Teils haben wir Spuren des Einflusses von Feuerbach, Strauss, Kant, Schelling, Sigwart und schließlich Herder auf Snellman rekonstruiert. Die Eigentümlichkeit der Persönlichkeitsphilosophie Snellmans resultiert teilweise aus diesem Quellenmaterial. Der deutsche Neuhumanismus ist z.B. in gewissem Sinne anti-kantisch, und Feuerbach und Schelling lassen sich nicht einfach integrieren. Man kann deshalb zu dem Schluss kommen, dass Snellman mit seiner Persönlichkeitsphilosophie einen eigenen Standpunkt vertritt. Außerdem ist auch das in dieser Untersuchung angewendete Verfahren nun vollkommen begründet. Die Persönlichkeitsphilosophie Snellmans lässt sich als Ergebnis seiner ausgedehnten Beschäftigung mit der Philosophie interpretieren; die *Idee der Persönlichkeit* muss in einem breiten Rahmen diskutiert werden.

Nach Ansicht von Manninen betont Snellman auch die Immanenz des objektiven Geistes in einem Individuum deutlicher als Hegel.⁵⁸⁸ Der Handlung des einzelnen Menschen im Gang der Weltgeschichte kommt bei Snellman somit eine größere Rolle zu als bei Hegel. Die Tendenz zur Betonung der Bedeutung des Individuums und des einfachen Volkes, die im Übrigen auch bei einigen Linkshegelianern zu finden ist, verfestigte sich im Laufe der Zeit.⁵⁸⁹ Auch Snellman betrachtete die völlige Immanenz der Menschheit im Individuum als alleinige Grundlage für die Möglichkeiten des Individuums.⁵⁹⁰ Danach ist ein Individuum also kein selbständiger Akteur, der Einfluss auf den Gang der Geschichte ausüben würde. Der Mensch kann seinen Volkgeist nicht aufgeben oder verlassen, denn "[...] dieser ist als die von ihm gesetzte Objektivität seiner Freiheit der substantielle Grund und Boden seiner Persönlichkeit, mit dem er sein sittli-

⁵⁸⁶ Siep 2008: S. 174. Herders Ideen beeinflussten vor allem die *PhG*. S. Kotkavirta 2006: S. 169–170.

⁵⁸⁷ Rantala (2006) hat Snellmans allgemeines Herder-Verständnis untersucht. U.a. in seinen Zeitungsartikeln und in seinen Vorlesungen gibt JVS mehrere Hinweise auf Herder. Doch sei es – so Rantala – schwierig zu sagen, inwieweit er Herders Werke kannte (S. 395–397, 411). Rantala hat einige Ähnlichkeiten in den Auffassungen Snellmans und Herders aufgezeigt. So sind z.B. das Nationale und das Internationale bei JVS und Herder einander nicht entgegengesetzt, sondern bilden ein und denselben Prozess (S. 399).

⁵⁸⁸ Manninen 1992d: S. 682.

⁵⁸⁹ Airas 1956: S. 80–81.

⁵⁹⁰ *IP*, P B 3, *SAII* S. 337/*KT3* S. 220.

ches Gewissen aufgibt".⁵⁹¹ Sein Leben dem Vaterland zu widmen ist das Höchste, was das Individuum tun kann, um das sittliche Gewissen zu gewinnen.⁵⁹² Zwar erwähnt Snellman Hegels Begriff des Patriotismus nicht, dieser scheint ihm jedoch vertraut zu sein.⁵⁹³ Patriotismus bedeutet bei Hegel prinzipiell "[...] die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist".⁵⁹⁴ Snellman definierte allerdings sowohl die bürgerliche Gesellschaft als auch die Spannung zwischen der Gesellschaft und dem Staat anders als Hegel (Kap. B.2.1.4.). Er verringerte die Spannung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat und erweiterte somit den Bereich der sittlichen Handlung. Die Differenz zwischen Snellman und Hegel wird in der *Idee der Persönlichkeit* noch nicht definitiv ausgedrückt, ist jedoch implizit vorhanden.

Die Einführung des Staates rückt eine zentrale Komponente der gesamten Philosophie Hegels ins Licht: die Geschichte. Die Voraussetzung der Freiheit des Individuums ist der Staat als konkrete Gestalt der Substanz,⁵⁹⁵ aber nicht irgendein Staat, sondern der von Hegel in der *Rechtsphilosophie* beschriebene moderne Staat.⁵⁹⁶ Dieser Staat kann nur das Resultat des geschichtlichen Prozesses sein.⁵⁹⁷ Der Gang der Geschichte führt somit zur Realisierung der Freiheit.⁵⁹⁸ Letztendlich machen sowohl die Staaten als auch die Volksgeister die Momente der Weltgeschichte oder der Wirklichkeit des Geistes aus.⁵⁹⁹

Der Weltgeist sei an- und für sich in jener geschichtlichen Gestaltung – so Snellman.⁶⁰⁰ Für die Beziehung zwischen Persönlichkeit und Geschichte bedeutet die Entwicklung zum Weltgeist, dass der Geist als Weltgeist die Geschichte schafft oder ist. Die Geschichte ist keine bereitgestellte Bühne, auf der der persönliche Geist seine Rolle spielt. Die Wahrheit der Geschichte ist in der Gegenwart vollkommen vorhanden.⁶⁰¹

⁵⁹¹ *IP*, P B 2 c, *SAII* S. 328/*KT3* S. 209.

⁵⁹² *IP*, P B 2 c, *SAII* S. 328/*KT3* S. 210.

⁵⁹³ In der *Staatslehre* (*SAIII* S. 434/*KT5* S. 207 (53)) macht JVS einen feinen Unterschied zwischen Patriotismus und Volksgeist in einem Individuum. Alavuotunki 2007: S. 38–39. Tengström definierte Patriotismus anders als Hegel (Kap. B.2.1.2.).

⁵⁹⁴ *Rechtsphilosophie*, *W7*, S. 413 (§268).

⁵⁹⁵ *Rechtsphilosophie*, *W7*, S. 406–407 (§260).

⁵⁹⁶ Hicks 1990: S. 85. Ein solcher Staat basiert auf der Staatsverfassung, die sich wiederum auf den Gemeinwillen des Volkes gründet (S. 296).

⁵⁹⁷ *EnzIII*, *W10*, S. 340–341 (§544); *Rechtsphilosophie*, *W7*, S. 435–436 (§273).

⁵⁹⁸ *Philosophie der Geschichte*, *W12*, S. 33, 104–105.

⁵⁹⁹ *EnzIII*, *W10*, S. 330 (§536), 347 (§549). Vgl. *Rechtslehrbuch*, *SAII* S. 148/*KT2* S. 451 (§114).

⁶⁰⁰ *IP*, P B 3, *SAII* S. 336–337/*KT3* S. 219–220.

⁶⁰¹ *Geschichte der Philosophie III*, *W20*, S. 456. "Die letzte Philosophie enthält daher die vorhergehenden, fasst alle Stufen in sich, ist Produkt und Resultat aller vorhergehenden." *Geschichte der Philosophie III*, *W20*, S. 461. Väyrynen (1992: S. 128) spricht vom "Präzidentismus" bei JVS, den dieser aber später in Frage stellt, als er die Widersprüchlichkeit alles gegebenen Inhalts postuliert (S. 142–143).

Wie am Anfang dieses Teils angedeutet wurde, untersuchen die letzten Teile der *Idee der Persönlichkeit* den tätigen Geist. Die Tätigkeit des Geistes ist die bewegende Kraft der Weltgeschichte. Hegel unterscheidet im Hinblick auf den subjektiven Geist das weltgeschichtliche Resultat der Tätigkeit des Individuums von seinem subjektiven Zweck: in der unmittelbaren Handlung kann etwas mehr als im Bewusstsein oder im Willen des Täters liegen.⁶⁰² Es geht hier um das Prinzip der "List der Vernunft".⁶⁰³ Die konkreteste Vorstellung dieser Vernunft ist Gott. Die Weltgeschichte bedeutet somit die Vollführung des göttlichen Plans,⁶⁰⁴ dessen reine Darstellung in der Logik vorhanden ist. Nach Ansicht von Manninen setzt Snellman im Allgemeinen größeres Vertrauen auf das Individuum als Hegel.⁶⁰⁵ Auch nach Ansicht von Pietarinen unterstützt Snellman Hegels Auffassung, der Weltgeist agiere durch die Individuen, nicht eindeutig.⁶⁰⁶ Hegels Idee der "List der Vernunft" findet sich in Snellmans *Staatslehre* nicht und auch in der *Idee der Persönlichkeit* verfolgt er diese Idee nicht systematisch.⁶⁰⁷ Snellman billigt die Idee der "List der Vernunft" einfach nicht, er ignoriert sie. Das ist eine inhaltliche Merkwürdigkeit seiner Philosophie – darin pflichte ich Pietarinen und Manninen bei. Nach Snellmans Überzeugung erfolgt die Fortentwicklung der Bildung nicht "in jedem Fall", sondern die Individuen können und müssen Einfluss auf diese Fortentwicklung ausüben. Zu Recht verknüpft Pietarinen diese Anforderung Snellmans mit dessen späterer Kritik an Hegels Philosophie, diese habe keine Bedeutung für die Praxis.⁶⁰⁸ Snellman war allgemein unzufrieden mit Hegels Auffassung der Weltgeschichte, weshalb er diese möglicherweise auch nicht umfassend berücksichtigt. Hier haben wir also ein Beispiel für Snellmans Kritik an Hegel (Aspekt-B).

Nach Snellmans Definition bedeutet die Idee der Persönlichkeit, dass der Begriff und die Wirklichkeit des substantiellen Geistes einander entsprechen.⁶⁰⁹ Ein solcher Geist sei absolut, d.h. der absolute Geist ist persönlicher Geist.⁶¹⁰ Die letzte Stufe

⁶⁰² *Philosophie der Geschichte*, W12, S. 42–43, 54. Ein Individuum hat sein substantielles Leben im Staat statt in der Weltgeschichte selbst (S. 55). Den Sonderfall bilden die weltgeschichtlichen Individuen (S. 45).

⁶⁰³ *Philosophie der Geschichte*, W12, S. 49.

⁶⁰⁴ *Philosophie der Geschichte*, W12, S. 53.

⁶⁰⁵ Manninen 2004: S. 117; 1983: S. 165.

⁶⁰⁶ Pietarinen 2015: S. 149.

⁶⁰⁷ JVS verwendet den Ausdruck "List der Vernunft" einmal im Werk: *IP*, P B 2 b, *SAII* S. 310/KT3 S. 188. Die Stelle gehört nicht zum hier diskutierten weltgeschichtlichen Kontext. Auch Tengström nahm Hegels Idee der "List der Vernunft" nicht an. Jalava 2005: S. 133. Snellmans Begriff der Vorsehung, die auf einer Seite in *IP* erläutert wird (*IP*, P B 2 b, *SAII* S. 305/KT3 S. 182), entspricht nicht der Idee der "List der Vernunft". JVS verwendet den Begriff anderorts abweichend. Rantala 2013: S. 209 (Fußn. 980.).

⁶⁰⁸ Pietarinen 2015: S. 149–150.

⁶⁰⁹ *IP*, P C *SAII* S. 338/KT3 S. 221.

⁶¹⁰ *IP*, P C *SAII* S. 340/KT3 S. 223.

der Entäußerung des Geistes spricht aus, dass der Geist alle Subjektivität seines Wissens aufgibt.⁶¹¹ Somit sei das Wissen substantiell und absolut.⁶¹² Der subjektive Geist weiß, dass seine sittliche Handlung identisch mit dem Weltgeist ist. Eigentlich gibt es nur einen Weltgeist, der in allen Geistern identisch ist.

Somit endet der im Gang der Weltgeschichte dargestellte Kampf zwischen endlichem und absolutem Selbstbewusstsein, wie Snellman mit einem Hinweis auf das Ende des Werkes *Geschichte der Philosophie* Hegels feststellt.⁶¹³ Dieser Hinweis beendet die *Idee der Persönlichkeit*. Im Großen und Ganzen entsprechen Snellmans Aussagen am Ende der *Idee der Persönlichkeit* dem Ende der Philosophie des Geistes bei Hegel.⁶¹⁴ Letzten Endes besagt die Freiheit des Geistes, dass der Geist genau in seinem Wissen frei ist. In der *Staatslehre* lobt Snellman explizit Hegels *Philosophie der Geschichte* und deren Auffassung der Weltgeschichte als Selbstbewusstsein des Geistes.⁶¹⁵

Der letzte Teil der *Idee der Persönlichkeit* begann mit der Definition des Begriffs, die den Weg der Realisierung des Geistes vorzeichnete. Am Ende kehrt Snellman noch kurz zurück zur Logik, wenn er erklärt, dass die Allgemeinheit des Begriffs nun nicht die Allgemeinheit des Gattungsbegriffs sei, sondern die konkrete Allgemeinheit.⁶¹⁶ Im Großen und Ganzen spielt die logische Argumentation in den letzten Teilen der *Idee der Persönlichkeit* allerdings keine große Rolle, was merkwürdig ist, denn die Logik ist konstitutiv für Snellmans Argumentation überhaupt. Ein möglicher Grund dafür liegt in der am Anfang des Kapitels erwähnten Tatsache, dass die letzten Teile der *Idee der Persönlichkeit* wenig systematisch sind, denn statt einer detaillierten und innerlich zusammenhängenden Entfaltung des Geistes stellt Snellman eine Auswahl von Stichwörtern dar.

Es scheint mir jedoch auch, dass Snellman mit den Höhepunkten der Logik Hegels ganz unzufrieden war. So fehlte seiner Ansicht nach der Lehre vom Schluss in Hegels Logik die Lehre vom "Begriffsschluss".⁶¹⁷ Die Lehre vom Schluss beendet den Hauptteil "Subjektivität" der Begriffslogik und hat somit eine wichtige systematische Bedeutung. Im *Logiklehrbuch* hatte Snellman Hegels Logik um das Kapitel "Ver-

⁶¹¹ *IP*, P C *SAII* S. 342/KT3 S. 226.

⁶¹² "In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen [...]" – so definiert Hegel das absolute Wissen. *Geschichte der Philosophie III*, W20, S. 460.

⁶¹³ *IP*, P C, *SAII* S. 344/KT3 S. 228; *Geschichte der Philosophie III*, W20, S. 460. Auch Michelet zitiert diese Stelle (*Vorlesungen über die Persönlichkeit*, S. 255 (11. Vorl.)).

⁶¹⁴ Oittinen 2007c: S. 12.

⁶¹⁵ *Staatslehre*, *SAIII* S. 496/KT5 S. 289–290 (67).

⁶¹⁶ *IP*, P C *SAII* S. 338/KT3 S. 222; Oittinen 2007c: S. 11.

⁶¹⁷ *IP*, S c, *SAII* S. 260–261/KT3 S. 131.

nunftschluss" ergänzt.⁶¹⁸ In diesem Kapitel wird jedoch die Persönlichkeitsthematik nicht diskutiert. Wir sind zu Beginn unserer Untersuchung davon ausgegangen, dass Hegel am Ende seiner Logik mehrmals auf die Persönlichkeit hinweist, jedoch eigentlich keine logische Definition derselben liefert. Diese logische Definition fehlt auch in Snellmans *Idee der Persönlichkeit* und Snellman weist auch nicht auf das Ende der Logik Hegels hin. Auch die Kreisform,⁶¹⁹ die sowohl Hegels Logik als auch seine Philosophie des Geistes prägt, fehlt bei Snellman.

⁶¹⁸ *Logiklehrbuch*, *SAII* S. 84–87/KT2 S. 385–389 (§115–§121); Oittinen 1992a: S. 664 (*SAII*).

⁶¹⁹ *EnzI*, *W8*, S. 60 (§15); *WLI*, *W5*, S. 70.

F Zusammenfassung

In Snellmans Begriff der Persönlichkeit ist die höchste Bestimmung des Begriffs des Geistes bei Hegel enthalten. In erster Linie steht der Begriff Persönlichkeit für das tätige Wesen des Geistes: der Geist selbst setzt den Unterschied zwischen sich und dem Anderen und hebt denselben wieder auf. Der persönliche Geist ist ein Synonym für vernünftige freie Tätigkeit, die in der Weltgeschichte stattfindet.

In der vorliegenden Studie habe ich Snellmans Philosophie der Persönlichkeit und seine Hegel-Deutung im Hinblick auf drei Aspekte erläutert. Abschließend kehre ich zu dieser Dreiteilung zurück. Dabei überlagern sich wie in der eigentlichen Studie die Aspekte auch im Folgenden, weil sie eher eine deskriptive als eine kategoriale Funktion haben.

Im Prinzip decken sich die Grundlinien von Snellmans Philosophie der Persönlichkeit und Hegels Philosophie des Geistes. Tatsächlich überspringt Snellman eine Reihe von Themen der Geistesphilosophie, diskutiert aber auch einige Themen detailliert. Gerade diese Themen-Auswahl Snellmans macht schon die Tendenzen seiner Hegel-Interpretation (Aspekt-A) deutlich.

Im Allgemeinen ist Snellmans Hegel-Deutung zur der Zeit, als er die Philosophie der Persönlichkeit formuliert, von einem gewissen Rationalismus geprägt: Snellman schreibt dem Denken und der Intelligenz eine Vorrangstellung zu, die sich bei Hegel so nicht findet. Snellmans Rationalismus erinnert an den Standpunkt des jungen Feuerbach – also den hegelianischen Standpunkt Feuerbachs in seiner Dissertation (*De Ratione*) und in seinem ersten Werk (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*). Ob Snellman die Dissertation kannte, ist nicht sicher; die zweite Schrift studierte er, als er die *Idee der Persönlichkeit* schrieb. Obwohl Snellman die zweite Schrift Feuerbachs selten erwähnt, erscheint mir deren Wirkung auf Snellmans eigene Schrift plausibel. Neben dem Rationalismus verbindet die Tendenz des Kampfes gegen den Egoismus Feuerbachs Frühschriften und Snellmans Bestrebungen. Feuerbachs Frühschriften thematisieren auch das Verhältnis zwischen Einzelem und Allgemeinem – das Grundthema der Philosophie Snellmans.

Der wesentliche Unterschied zwischen Snellman und Feuerbach zeigt sich in der Definition der Persönlichkeit. Diese Differenz ist schon in Feuerbachs Schrift *Todesgedanken* präsent; Snellman übt jedoch nur an Feuerbachs Standpunkt der

späten 1830er Jahre direkt Kritik. Der letztendlich feinen Differenz zwischen Feuerbach und Snellman steht aber eine deutliche Ähnlichkeit zwischen dem von Feuerbach in den *Todesgedanken* entworfenen komplizierten Begriff der Liebe und Snellmans Beschreibung der Tätigkeit des persönlichen Begriffs gegenüber. Eigentlich umfasst Snellmans Beschreibung genau das, was Hegel mit "Liebe als Ausdruck des Geistes" in seiner *Philosophie der Religion* beschreibt.

Ein gewisser Rationalismus prägt auch Snellmans Auffassung von Hegels Philosophie der Religion: Glaube spielt bei Snellman letztendlich eine sekundäre Rolle. Der Einfluss der pietistischen Bewegung in Finnland auf Snellman führte teilweise dazu, dass in religiösen Fragen die Vernunft bei ihm eine bemerkenswerte Tragweite hatte. Das Christentum wurde von Snellman säkular und in einer Weise interpretiert, die an Strauss erinnert. Der in Hegels Philosophie der Religion zu findende Mystizismus scheint bei Snellman verschwunden zu sein. Snellman umgeht auch die Integration der eigentlichen Glaubenslehre des Christentums in seine Persönlichkeitsphilosophie. Hegels System gipfelte in seiner Philosophie des absoluten Geistes. Snellman ignoriert die Philosophie des absoluten Geistes nicht, aber er schreibt ihr auch nicht dieselbe selbständige Rolle zu, die sie bei Hegel hat. Er schreibt die Eigenschaften des absoluten Geistes dem Geist überhaupt zu und erweist sich Hegel gegenüber eher als säkularer Denker. Bei Snellman liegt der Schwerpunkt nicht auf dem Absoluten, darin weicht er vom Berliner Meister ab.

Snellmans finnischer Hintergrund und sein Studium in der einzigen finnischen Universität beeinflussten seine Hegel-Deutung in mehrerlei Hinsicht. So überzeugte ihn z.B. das Studium bei J.J. Tengström von der Bedeutung des System-Gedankens. Snellman wiederholte den Gedanken, dass die Philosophie immer die Form des Systems gewinnen müsse, in seiner philosophischen Karriere mehrfach, skizzierte und realisierte aber dennoch kein eigenes System. Auch den Begriff des Volksgeistes akzentuierte Snellman anders als Hegel: er ordnete ihn dem bei Hegel dominierenden Begriff des Staates vor. Die Schrift *Idee der Persönlichkeit*, Snellmans Hauptbeitrag zur theoretischen Philosophie Hegels, schreibt dem finnischen Volk die Möglichkeit zur sittlichen Teilnahme an der Weltgeschichte zu – auch darin von Hegel abweichend.

Eine Reihe von augenfälligen "Unzufriedenheiten" Snellmans mit dem Vorbild Hegel wurden als Momente seiner Hegelkritik (Aspekt-B) vorgestellt. In den meisten Fällen weist Snellman dabei auf Inkonssequenzen hin, bei denen Hegel nach

Meinung von Snellman den Forderungen seines eigenen Systems und seiner Logik nicht gerecht wird.

Man kann aber auch fragen, ob Snellmans Schrift *Idee der Persönlichkeit* selbst insgesamt diesen Forderungen entspricht. Die eine Hälfte des Werkes folgt prinzipiell sehr getreu dem Vorbild der Philosophie des subjektiven Geistes von Hegel. Die zweite Hälfte beinhaltet eine gedrängte Darstellung einiger Stichwörter der zwei letzten Teile der Geistesphilosophie Hegels. Durch eine eigenständige Untersuchung dieser thematischen Stichwörter hätte Snellmans Beitrag zur Diskussion der Hegelianer eindeutig an Plausibilität gewinnen können. Snellman versucht dagegen gerade, die Darstellung der einheitlichen und dialektischen Entwicklung des Geistes durch verschiedene, sogar zufällige thematische und geschichtliche Exkurse zu ergänzen. Aus Sicht der Dialektik Hegels scheint das Ergebnis fragmentarisch und gerade logisch unbefriedigend zu sein. Deshalb erscheint u.a. Michelets Beitrag zur Definition der Persönlichkeit im Vergleich mit dem seines finnischen Gesinnungsgenossen im Ergebnis als überzeugender, weil Snellman die Systematik zugunsten seiner Argumente vernachlässigt.

Sowohl Snellmans Kritik an Hegel als auch seine Verteidigung des Berliner Meisters erweisen sich letztendlich als relativ oberflächlich. Snellman verteidigt und unterstützt eigentlich nicht die Fundamente der Philosophie Hegels, sondern vielmehr nur einige Ergebnisse derselben. Sowohl Snellman als auch der junge Feuerbach ließen die Erkenntnistheorie Kants fast außer Acht und diskutieren diese im Kontext von Hegels Philosophie. Kants Philosophie hatte an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in Finnland keine "Wurzeln geschlagen". In Snellmans Grundstudium hatte die selbständige Aneignung der Philosophie Kants deshalb gefehlt, wenngleich ein gewisser Kantianismus Snellmans ethisches Denken prägt. Hegels Kant-Deutung und Kritik prägte auch noch Snellmans Urteil über Kants Erkenntnistheorie in seinen Vorlesungen als Professor. In der *Idee der Persönlichkeit* ignoriert Snellman auch die kantianisch geprägte Kritik von I.H. Fichte an Hegels erkenntnistheoretischer Grundstruktur sowie die in Feuerbachs frühen Schriften bereits vorhandenen Keime der späteren Hegel-Kritik. Der einflussreiche Hegelianer Rosenkranz z.B. sah das Verhältnis zwischen Kant und Hegel anders: beide, Kant und Hegel, bilden ausgeglichen die Eckpfeiler seines Gedankengebäudes.

Beispiele für den C-Aspekt habe ich in der Studie nur selten vorgestellt. Snellmans Persönlichkeitsphilosophie kann vor allem als ein Zeugnis für die umfassende Aneignung der Philosophie Hegels gesehen werden. Als solches ist seine Philosophie

der Persönlichkeit eine große Leistung, auch und gerade, wenn man Snellmans Hintergrund und Lebenslage bedenkt. Aus Sicht der systematischen Philosophie erweist sich die *Idee der Persönlichkeit* als unreif und enttäuschend; mehrere Kommentatoren haben auf die Unzulänglichkeiten der Persönlichkeitsphilosophie hingewiesen.

Meine Untersuchung betrachtete die Schrift *Idee der Persönlichkeit* in erster Linie als Diskussionsbeitrag. Es scheint mir, dass Snellmans Persönlichkeitsphilosophie auch an die Fragestellungen dieser ganz konkreten Diskussion gebunden blieb. Snellmans Kommentar zur Diskussion gründete sich vorwiegend auf seine Kritik an Göschel. Göschels Hegel-Deutung ist jedoch nicht besonders tiefgehend, und Snellman bemerkt ebenso, dass Göschels Hegel-Interpretation sich als relativ einfach erweist. Die Kritik an Göschel bietet somit keinen fruchtbaren Boden für die Entfaltung der spekulativen Philosophie; dennoch widmet Snellman dem Standpunkt Göschels viel Aufmerksamkeit.

Im Hinblick auf Snellmans Kommentar zum Linkshegelianismus ist die Persönlichkeitsphilosophie in zwei Hinsichten enttäuschend. Erstens liefert dieser Kommentar keine detaillierte Analyse der Linkshegelianer. Snellman argumentiert u.a. gegen willkürlichen Subjektivismus und subjektiven Idealismus, setzt sich aber kaum mit dem Thema des Materialismus auseinander, das im Laufe der 1840er Jahre unter den Hegelianern vermehrt diskutiert wurde.

Zweitens konzentriert sich Snellman auf Strauss, dessen Hegel-Analyse stellenweise vereinfacht, fehlerhaft und – was entscheidend ist – nicht tiefgehend war. Eine Fokussierung auf Feuerbachs kritische Schriften hätte Snellman bessere Möglichkeiten eröffnet, seinen eigenen Standpunkt auszuarbeiten und zu verdeutlichen. Feuerbachs Kritik an Hegel war nicht in jeder Hinsicht berechtigt, im Vergleich mit der Hegel-Deutung von Strauss oder Göschel aber wesentlich fruchtbarer. Sie wurde beispielsweise im Zusammenhang mit der Philosophie von Marx weiter diskutiert.

Auch Rosenkranz oder Michelet hatten die Kategorie der Persönlichkeit im Kontext der Philosophie Hegels erörtert. Nach dem Erscheinen der *Idee der Persönlichkeit* hätte ein reger Gedankenaustausch mit diesen beiden Hegelianern neue Möglichkeiten für die Ausarbeitung der Persönlichkeitsphilosophie eröffnen können. Insbesondere Michelet wäre sicherlich dazu bereit gewesen, denn er beschäftigte sich in mehreren Werken mit dem Thema Persönlichkeit.

Snellmans Auseinandersetzung mit der älteren Philosophie in der *Idee der Persönlichkeit* liefert ebenfalls wenig Neues. Besonders im Hinblick auf die Dar-

stellung von Kants Gedankengebäude erweist sich sein geschichtlicher Exkurs wie oben angeführt als sehr begrenzt. Gerade die Idee der "Rückkehr zu Kant" fand ja bemerkenswerten Zuspruch unter den deutschen Hegelianern. Zwar kannte Snellman die Grundlinien des philosophischen Standpunktes von J.G. Fichte und es lassen sich sogar auch Ähnlichkeiten zwischen der Position Fichtes und seiner eigenen zeigen. Dennoch hätte neben der Philosophie Kants auch eine genauere Auseinandersetzung mit dem Standpunkt J.G. Fichtes neue Ansätze für eine entscheidende Weiterentwicklung der *Idee der Persönlichkeit* liefern können.

In dieser Studie habe ich die Tragweite der Philosophie Snellmans für die aktuellen philosophischen Debatten nur ansatzweise kommentiert. Sie soll Thema und Ziel einer weiteren Studie sein. Aus meiner Sicht hat die Philosophie Snellmans hauptsächlich historischen Wert. Allerdings ist z.B. Snellmans Verfahren, den Gegensatz zwischen dem Nationalismus und dem Kosmopolitismus dialektisch zu überwinden, auch von aktueller Bedeutung.

Anhang

Appendix 1. Beiträge zur Diskussion der Hegelianer 1827–42

Die nachstehende Liste enthält die wichtigsten Beiträge zur religionsphilosophischen Diskussion der Hegelianer 1827–42, die im B-Teil thematisiert wird. Die Werke, die in der *Idee der Persönlichkeit* genannt werden, sind mit X markiert.

EJ	Aut.	Werk (Originalname/Abk.)	Gen. in <i>IP</i>
1827	Marheineke	<i>Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft</i>	
-28	Göschel	<i>Aphorismen</i>	
-30	Feuerbach	<i>Gedanken</i>	X
-32	Hegel (hrsg. Marheineke)	<i>Philosophie der Religion</i>	X
-33	Richter	<i>Die Lehre von den letzten Dingen</i>	
-33	Richter	<i>Die neue Unsterblichkeitslehre</i>	
-34	Göschel	<i>Beweise</i>	X
-34 (neue Auflage 1855)	I.H. Fichte	<i>Persönlichkeit und Fortdauer</i>	X
-35 (1. Auflage)	Strauss	<i>Das Leben Jesu I</i>	X
-36 (1. Auflage)	Strauss	<i>Das Leben Jesu II</i>	X
-37	Schaller	<i>Die Philosophie unserer Zeit</i>	X
-37	Strauss	<i>Streitschriften</i>	
-37	Michelet	<i>Geschichte der letzten Systeme der Philosophie</i>	X
-38	Göschel	<i>Beiträge</i>	X
-38	Feuerbach	"Sengler-Rezension"	
-39	Feuerbach	"Zur Kritik der Hegelschen Philosophie"	
-39	Feuerbach	<i>Philosophie und Christentum</i>	X
-40	Strauss	<i>Glaubenslehre I</i>	X
-41	Strauss	<i>Glaubenslehre II</i>	
-41	Michelet	<i>Vorlesungen über die Persönlichkeit</i>	
-41	Feuerbach	<i>Das Wesen des Christentums</i>	
-41	Bauer	<i>Posaune des Jüngsten Gerichts</i>	
-41	Bauer	<i>Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker I–II</i>	
-42	Bauer	<i>Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker III</i>	

Appendix 2. Chronologie der wichtigsten Quellentexte von J.V. Snellman

Die nachstehende Liste enthält die wichtigsten Schriften und Werke J.V. Snellmans, die in dieser Untersuchung diskutiert werden, in chronologischer Ordnung. *KT* enthält nicht das ganze Material der *SA*.

Jahr	Name des Werkes/der Schriften (Übers./Abk.)	Originalname des Werkes/der Schriften	Orig. publiziert in/von	SA/KT
1831	"Über Kunst"	"Öfver skön konst, till Runeberg"	unveröff.	<i>SAI</i> : S. 509–511 <i>KT1</i> : S. 102–103
-31–39	"Notizen 1831–39"	"Sjelfmedvetandet", "Anteckningar till »Försök till framställning af logiken», "Varandet", "Begreppet fattad som det absoluta", "Menniskjan består af 2:ne skilda elementer"	unveröff.	<i>SAI</i> : S. 569–572, 605–608, 630–641 <i>KT1</i> : S. 186–189, 332–337, 363–365
-35–37	<i>Vorlesungen 1835–37</i>	"Inledning till föreläsningar i logik", "Föreläsningar öfver philosophins system", "Inledning till en elementarkurs i filosofi", "Föreläsningar in psykologi höst-termin 1837", "Till lectioner höst-termin 1837", "Den akademiska frihetens sanna natur och väsende"	unveröff.	<i>SAI</i> : S. 546–548, 580–582, 586–587, 595–630 <i>KT1</i> : S. 159–160, 224–227, 231–232, 321–332, 337–363
-35–36	<i>Particula Tertia</i>	"Particula Tertia: Lehre vom Begriff" ¹	unveröff.	<i>SAI</i> : S. 554–569 <i>KT1</i> : S. 160–178
-35	<i>Dissertation 1835</i>	<i>Dissertatio academica absolutismum systematis Hegeliani defensura</i>	Helsinki	<i>SAI</i> : S. 32–40 <i>KT1</i> : S. 142–152
-36	<i>Dissertation 1836</i>	<i>De vi historica disciplinae philosophicae Leibnitii meditationes</i>	Helsinki	<i>SAI</i> : S. 42–52 <i>KT1</i> : S. 199–210
-37	<i>Versuch einer Darstellung der Logik</i>	<i>Försök till framställning af logiken</i>	Helsinki	<i>SAI</i> : S. 62–135 <i>KT1</i> : S. 239–317
-37	<i>Lehrbuch der Psychologie</i>	<i>Philosophisk elementar-curs. Första häftet, Psychologi</i>	Stockholm; Zacharias Haeggström	<i>SAI</i> : S. 142–180 <i>KT1</i> : S. 376–418
-39	"Sundvall-Rezension"	"Johannes Mathias Sundvall. Specimen Academicum, sistens prænotiones Problematis, quo potuerit modo homo a Deo desciscere ipsamque problematis solutionem. Helsingforsiae 1832. 37 sidd. 4:O."	<i>Spanska Flugan, sectio penultima 1839</i> ; Helsinki	<i>SAI</i> : S. 186–192 <i>KT2</i> : S. 23–31
-39	"Hegel am Fyris-Fluss"	"Hegel vid Fyrisån"	<i>Freja</i> (1839: 97); Stockholm	<i>SAI</i> : S. 229–230 <i>KT2</i> : S. 72–73
-39	"Hegel und Eos"	"Hegel och Eos"	<i>Freja</i> (1839: 98); Stockholm	<i>SAI</i> : S. 230–231 <i>KT2</i> : S. 74–76
-39	"Das ästhetische Chaos von Eos"	"Eos' estetiska chaos"	<i>Freja</i> (1839: 99); Stockholm	<i>SAI</i> : S. 231–233 <i>KT2</i> : S. 76–78

¹ Es wäre auch möglich, *Particula Tertia* unter die *Vorlesungen 1835–37* zu rechnen.

-40	<i>Rechtslehrbuch</i>	<i>Philosophisk elementar-curs. Tredje häftet, Rättslära</i>	Stockholm; Zacharias Haeggström	<i>SAII</i> : S. 91–150 <i>KT2</i> : S. 389–451
-40	<i>Logiklehrbuch</i>	<i>Philosophisk elementar-curs. Andra häftet, Logik</i>	Stockholm; Zacharias Haeggström	<i>SAII</i> : S. 20–89 <i>KT2</i> : S. 317–389
-40	<i>Über das akademische Studium</i>	<i>Om det akademiska studium</i>	Stockholm	<i>SAII</i> : S. 152–171 <i>KT2</i> : S. 452–476
-40	"Notizen von den Reisen 1840"	"Minnen och reseanteckningar 1840"	unveröff.	<i>SAII</i> : S. 507–535 <i>KT3</i> : S. 25–58
-40	"Tübinger Notizen"	"Lätt lecture i Tübingen"; "Anteckningar om J. F. Reiffs och F. W. J. Schellings filosofi", "Excerpt ur G. W. F. Hegels Föreläsningar i religionsfilosofi"; "Excerpter ur verk av F. Richter, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Spinoza, Thomas av Aquino och F. W. J. Schelling"	unveröff.	<i>SAII</i> : S. 535–570
-41	<i>Idee der Persönlichkeit</i>	<i>Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit</i>	Tübingen; Ludwig Friedrich Fues	<i>SAII</i> : S. 196–344 <i>KT3</i> : S. 59–228
-41	"Notizen von den Reisen 1841"	"Reseanteckningar 1841. Återresan från Tübingen"	unveröff.	<i>SAII</i> : S. 584–628 <i>KT3</i> : S. 248–297
-41–42	"Schriften zur Straussdebatte"	"Med anledning af åtalet mot skriften: »Strauss och Evangelierna», "Ett ord om judendomen, med anledning af insändaren H. i Freja n:o 76", "Paradoxer, angående nationalitet och folkvälde", "Paradoxer, angående den politiska och religionsfriheten", "Genmäle å Biets »Granskning af Frejas artiklar, med anledning af åtalet mot skriften 'Strauss och Evangelierna'» (Sv. Biet, N:o 225. Ff)", "Hr Reuterdahls kritik af skriften »Strauss och Evangelierna»; "Bigranskaren måste, honom till upptuktelse, bindas vid sina osanningar", "Den stora bi-predikan", "Tryckfrihetslagen 3 §. 2 Mom.", "Rättvisa äfven åt judarne", "Arbetsbins artighet mot hvarandra", "Bihaget till detta nummer", "En blick uppå Tysklands närvarande politiska och religiösa sträfvanden", "Regering och lagstiftande makt", "Tidskriften Frey och litterära tidskrifter i Sverige", "Litet salt i surt öga", "Efterräkning med Svenska Biet", "Litteratur"	<i>Freja</i> (1841: 72–75, 77–82, 84–89, 92–93, 96, 103–104; 1842: 3–4, 8–9, 16, 23); Stockholm	<i>SAIII</i> : S. 344–407, 468–472, 474–485, 488–494 <i>KT3</i> : S. 302–321, 324–333, 334–371, 390–396, 398–402, 404–413, 421–430
-42	<i>Reisebericht</i>	<i>Tyskland. Skildringar och omdömen från en resa 1840–1841</i>	Stockholm; L.J. Hjerta	<i>SAIII</i> : S. 2–170 <i>KT4</i> : S. 15–250
-42	<i>Staatslehre</i>	<i>Läran om staten</i>	Stockholm; Zacharias Haeggström	<i>SAII</i> : S. 298–498 <i>KT5</i> : S. 32–293
-43	"Auszug aus Snellmans Brief an K.L. Michelet 9.5.1843"	"J.V. Snellman – K.L. Michelet 9.V.1843, Utdrag"	Berlin; <i>Gedanke-Zeitschrift</i> (1861)	<i>SAIII</i> : S. 656–657 <i>KT5</i> : S. 371

-43	<i>Vorlesungen</i> 1843	"Historisk framställning af logikens förhållande till öfriga systemets delar hos Hegel"; "Rekonstruktion av föreläsningar om andens väsende"	unveröff.	<i>SAIII</i> : S. 607–642 <i>KT5</i> : S. 304–353
-48	<i>Dissertation</i> 1848	<i>De spiritus ad materiam relatione</i>	Helsinki	<i>SAVI</i> : S. 339–362 <i>KT11</i> : S. 266–295
-56–63	<i>Vorlesungen</i> 1856–63	"Om vetenskapernas system – Installationsföreläsning 1856", "Det akademiska studium – Föreläsningsserie 1856", "Abstrakta Rättslära – Föreläsningsserie", "Föreläsningar i sedelära: teoretisk pliktlära – 1857", "Föreläsningar i sedelära: praktisk pliktlära – 1857", ""Föreläsningar i sedelära: inledning – 1857", "Föreläsningar i sedelära: abstrakt rättslära – 1857", "Föreläsningar i sedelära: teoretisk pliktlära – 1858", "Föreläsningar i sedelära: praktisk pliktlära – 1858", "Föreläsningar i psykologi – 1858", "Fragment av en kurs i psykologi – 1858", "Föreläsningar in rättsfilosofins historia – 1859 (höst- & vårterminen)", "Föreläsningar i psykologi – 1860", "Föreläsningar i sedelära: inledning och abstrakt rättslära - 1860", "Föreläsningar i sedelära: teoretisk pliktlära och familjen – 1861", "Föreläsningar i pedagogik – 1861", "Föreläsningar i sedelära: praktisk sedelära – 1861", "Föreläsningar i samhällsläras historia – 1862", "Populära föreläsningar i statslära – 1862", "Nio föreläsningar i statslära – 1862–1863", "Föreläsningar i statslära – 1863".	unveröff.	<i>SAVII</i> : S. 542–547, 559–705 <i>SAVIII</i> : S. 333–422, 453–524, 534–638, 653–723 <i>SAIX</i> : S. 458–558, 563–637, 644–751, 768–854 <i>SAX</i> : S. 439–600, 628–697, 716–824 <i>SAXI.1</i> : S. 323–407, 460–566 <i>KT13</i> : S. 258–265, 338–451 <i>KT14</i> : S. 19–84, 206–284 <i>KT15</i> : S. 53–127 <i>KT16</i> : S. 15–108, 252–379 <i>KT17</i> : S. 215–303 <i>KT18</i> : S. 220–367 <i>KT19</i> : S. 315–371
-62	"Nationalität und nationale Idee [Konzept des Artikels]"	"Sehr erfreulich war mir es..."	unveröff.	<i>SAXI.1</i> : S. 444–460 <i>KT19</i> : S. 270–289
-62	"Der absolute Wert des Rechts [Konzept des Artikels]"	"Sie haben mir die Ehre erzeigt..."	unveröff.	<i>SAXI.1</i> : S. 439–443 <i>KT19</i> : S. 266–270
-68	"Snellmans Gutachten über Bolins und Reins Dissertationen"	"Utlåtande till universitetets konsistorium 6.XI.1868: Angående W. Bolins »Undersökning af läran om viljans frihet», Angående K. T. G. Reins »Om den filosofiska methoden i sitt förhållande till öfriga vetenskapliga methoder»"	unveröff.	<i>SAXII</i> : S. 713–722 <i>KT22</i> : S. 426–438
-71	"Über den Materialismus von heute [Vortrag]"	"Om den moderna materialismen"	Öfversigt af Finska Vetenskaps–Societetens förhandlingar XIII	<i>SAXII</i> : S. 89–96 <i>KT23</i> : S. 109–118

Appendix 3. Inhalts- und Abkürzungsverzeichnis der *Idee der Persönlichkeit*

Inhaltsverzeichnis von <i>IP</i>	Abk. im Text
<u>Vorwort</u>	V
<u>Einleitung</u>	E
<u>Begriff des Geistes</u>	G
a) Das Sein des Geistes	G a
b) Das Sein des Geistes als Selbstgefühl	G b
c) Das Werden des Geistes	G c
<u>Die Individualität</u>	I
a) Begriff der Individualität	I a
b) Das individuelle Sichwissen des Geistes	I b
c) Das Fürsichsein des Geistes	I c
<u>Die Subjektivität</u>	S
a) Begriff der Subjektivität	S a
b) Das subjektive Selbstbewusstsein des Geistes	S b
1) Das reine Selbstbewusstsein	S b 1
2) Selbstbewusstsein und Bewusstsein	S b 2
3) Das konkrete Selbstbewusstsein	S b 3
c) Die Substantialität des Geistes	S c
<u>Die Persönlichkeit</u>	P
A) Begriff der Persönlichkeit	P A
B) Der Geist als Selbstzweck	P B
1) Dialektik des Begriffs	P B 1
2) Der sich realisierende Geist	P B 2
a) Die Begierde und die Bildung	P B 2 a
b) Der freie Wille und das Böse	P B 2 b
c) Das sittliche Gewissen	P B 2 c
3) Der realisierte Zweck	P B 3
C) Die Idee der Persönlichkeit	P C

Appendix 4. Abkürzungsverzeichnis

Abk.	Name des Werkes/der Schriften/der Zeitschrift/der Person	Aut. & EJ/Quelle
<i>Anthropologie und Psychologie</i>	<i>Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjektiven Geistes</i>	Michelet (1840)
<i>Aphorismen</i>	<i>Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zum christlichen Glaubenserkenntniß</i>	Göschel (1828)
<i>Beiträge</i>	<i>Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen</i>	Göschel (1838)
<i>Berliner Jahrbücher</i>	<i>Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik</i>	
<i>Beweise</i>	<i>Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie</i>	Göschel (1835)
<i>Chronologiska Förteckningar</i>	<i>Chronologiska förteckningar och anteckningar öfver Finska universitetets forna procancellorer samt öfver faculteternas medlemmar och adjuncter, fran universitetets stiftelse inemot dess andra sekularar</i>	J.J. Tengström (1836)
<i>De Ratione</i>	<i>De ratione, una, universali, infinita (Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft).</i>	Feuerbach (1828/1981a)
<i>Denkmal</i>	<i>Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus</i>	Schelling (1812/1999)
"Die neue Unsterblichkeitslehre"	"Die neue Unsterblichkeitslehre. Gespräch einer Abendgesellschaft, als Supplement zu Wielands Euthanasia. Herausgg. von Dr. Friedr. Richter, von Magdeburg. Breslau bei Georg Friedrich Aderholz 1833. 79 S. kl. 8"	Göschel (1834)
<i>Dissertation 1835</i>	<i>Dissertatio academica absolutismum systematis Hegeliani defensura</i>	Snellman (SAI/KTI)
<i>Dissertation 1836</i>	<i>De vi historica disciplinae philosophicae Leibnitii meditationes</i>	Snellman (SAI/KTI)
<i>Dissertation 1848</i>	<i>De spiritus ad materiam relatione</i>	Snellman (SAVI/KTI1)
<i>Elementarkurs</i>	<i>Philosophisk elementar-curs</i>	Snellman (SAI-II/KTI-2)
<i>Entwicklungsgeschichte</i>	<i>Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der hegelschen Schule</i>	Michelet (1843)
<i>EnzI-III</i>	<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I-III</i>	Hegel (W8-10/WF6-7)
<i>Enz1827</i>	<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (zweite Ausgabe)</i>	Hegel (1827)
<i>Enzyklopädie</i>	<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse</i>	Hegel (W8-10/WF6-7)

<i>Ethik</i>	<i>Ethica ordine geometrico demonstrata</i>	Spinoza (1976)
<i>Freiheitsschrift</i>	<i>Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände</i>	Schelling (1809)
<i>Geschichte der Philosophie I–III</i>	<i>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I–III</i>	Hegel (W18–20/WF13–15)
<i>Glaubenslehre I–II</i>	<i>Die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt</i> (2 Bände)	Strauss (1840–41)
<i>Große Logik</i>	<i>Wissenschaft der Logik</i>	Hegel (W6–7/WF3–5)
<i>GW1–9</i>	<i>Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke 1–9</i>	Feuerbach (1981–84)
<i>Hallische Jahrbücher</i>	<i>Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst</i>	
<i>Idee der Persönlichkeit</i>	<i>Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit</i>	Snellman (SAII/KT3)
<i>IdP 1834</i>	<i>Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer</i> (Auflage von 1834)	I.H. Fichte (1834)
<i>IdP 1855</i>	<i>Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer</i> (Auflage von 1855)	I.H. Fichte (1855)
<i>IP</i>	<i>Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit</i>	Snellman (SAII/KT3)
<i>JVS</i>	J.V. Snellman	
<i>Kathechismus</i>	<i>Hermes Cateches eller Frågan besvarad Menniskja! Hvad är Du? Hvarifrån kommer Du? Hvart går Du?</i>	C.H. Snellman (1829)
<i>Kleine Logik</i>	<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil</i>	Hegel (W8/WF6)
<i>Kritik des Bewusstseins</i>	<i>Lehrbuch des philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft – System der theoretischen Philosophie, Erster Band Propädeutik der Philosophie</i>	Gabler (1827)
<i>KT1–24</i>	<i>Kootut teokset 1–24</i>	Snellman (s. Quelle: Snellmans Werke)
<i>Das Leben Jesu I–II</i>	<i>Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet</i>	Strauss (1835–36)
<i>Lehrbuch der Psychologie</i>	<i>Philosophisk elementar-curs. Första häftet, Psychologi</i>	Snellman (SAI/KT1)
<i>Logiklehrbuch</i>	<i>Philosophisk elementar-curs. Andra häftet, Logik</i>	Snellman (SAII/KT2)
"Notizen 1831–39"	"Sjelfmedvetandet", "Anteckningar till »Försök till frammställning af logiken«, "Varandet", "Begreppet fattad som det absoluta", "Menniskjan består af 2:ne skilda elementer"	Snellman (SAI/KT1)
<i>Particula Tertia</i>	"Particula Tertia: Lehre vom Begriff"	Snellman (SAI/KT1)
<i>Persönlichkeit und Fortdauer</i>	<i>Die Idee der Persönlichkeit und die individuelle Fortdauer</i>	I.H. Fichte (1834/–55)

<i>PhG</i>	<i>Phänomenologie des Geistes</i>	Hegel (W3/WF2)
<i>Philosophie der Geschichte</i>	<i>Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte</i>	Hegel (W12/WF9)
<i>Philosophie der Religion I–II</i>	<i>Vorlesungen über die Philosophie der Religion I–II</i>	Hegel (W16–17/WF12)
<i>Philosophie und Christentum</i>	<i>Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit</i>	Feuerbach (1839/–48/ GW8)
<i>Phänomenologie</i>	<i>Phänomenologie des Geistes</i>	Hegel (W3/WF2)
<i>Posaune des Jüngsten Gerichts</i>	<i>Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen</i>	Bauer (1841)
<i>Das Problem des Bösen</i>	<i>Das Problem des Bösen oder die Theodizee</i>	Sigwart (1840)
<i>Das Problem von der Freiheit</i>	<i>Das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Willens: eine kritische Abhandlung</i>	Sigwart (1839)
<i>Psychologie</i>	<i>Psychologie, oder, die Wissenschaft vom subjectiven Geist</i>	Rosenkranz (1843/–63)
<i>Rechtslehrbuch</i>	<i>Philosophisk elementar-curs. Tredje häftet, Rättslära</i>	Snellman (SAIII/KT2)
<i>Rechtsphilosophie</i>	<i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i>	Hegel (W7/WF8)
<i>Reisebericht</i>	<i>Tyskland. Skildringar och omdömen från en resa 1840–1841</i>	Snellman (SAIII/KT4)
<i>SAI–XII</i>	<i>Samlade arbeten I–XII</i>	Snellman (s. Quelle: Snellmans Werke)
"Schriften zur Straussdebatte"	"Med anledning af åtalet mot skriften: »Strauss och Evangelierna»", "Ett ord om judendomen, med anledning af insändaren H. i Freja n:o 76", "Paradoxa, angående nationalitet och folkvälde", "Paradoxa, angående den politiska och religionsfriheten", "Genmåle å Biets »Granskning af Frejas artiklar, med anledning af åtalet mot skriften 'Strauss och Evangelierna'» (Sv. Biet, N:o 225. Ff)", "Hr Reuterdahls kritik af skriften »Strauss och Evangelierna»; Bigranskaren måste, honom till upptuktelse, bindas vid sina osanningar", "Den stora bi-predikan", "Tryckfrihetslagen 3 §. 2 Mom.", "Rättvisa äfven åt judarne", "Arbetsbins artighet mot hvarandra", "Bihänget till detta nummer", "En blick uppå Tysklands närvarande politiska och religiösa sträfvanden", "Regering och lagstiftande makt", "Tidskriften Frey och litterära tidskrifter i Sverige", "Litet salt i surt öga", "Efteräkning med Svenska Biet", "Litteratur"	Snellman (SAIII/KT3)
"Sengler-Rezension"	"Zur Kritik der 'positiven Philosophie' "Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie. - Spezielle Einleitung in die Philosophie und spekulative Theologie." Von Dr. Sengler, ordentl. Prof. der Philos., Heidelberg 1837."	Feuerbach (1838/–46/ 1982c)
<i>Staatslehre</i>	<i>Läran om staten</i>	Snellman (SAIII/KT5)

<i>Strauss und die Evangelien</i>	<i>Strauss och evangelierna, eller Jesu lefnad af D. F. Strauss. För tänkande läsare af alla stånd bearbetad af en evangelisk teolog. Öfversättning.</i>	Strauss, G. Thomée (1841; Übers. ins Schwedische)
<i>Streitschriften</i>	<i>Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie</i>	Strauss (1837, –41c)
"Sundvall-Rezension"	"Johannes Mathias Sundvall. Specimen Academicum, sistens prænotiones Problematis, quo potuerit modo homo a Deo desciscere ipsamque problematis solutionem. Helsingforsiae 1832. 37 sidd. 4:O."	Snellman (SAI/KT2)
<i>Theodizee</i>	<i>Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels)</i>	Leibniz (1710, 1985a-b)
<i>Todesgedanken</i>	<i>Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, aus den Papieren eines Denkers, nebst Anhang theologisch-satyrischer Xenien</i>	Feuerbach (1830/1981a)
"Tübinger Notizen"	"Lätt lecture i Tübingen"; "Anteckningar om J. Reiff's och F. W. J. Schellings filosofi"; "Excerpt ur G. W. F. Hegels Föreläsningar i religionsfilosofi"; "Excerpter ur verk av F. Richter, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Spinoza, Thomas av Aquino och F. W. J. Schelling"	Snellman (SAII/KT3 (KT innehåller inte alla Materialien der SA)
<i>Das Wesen des Christentums</i>	<i>Das Wesen des Christentums</i>	Feuerbach (1841/-43/-48 /GW5)
<i>Versuch einer Darstellung der Logik</i>	<i>Försök till framställning af logiken</i>	Snellman (SAI/KT1)
<i>Vorlesungen 1837</i>	"Föreläsningar i psykologi höst-termin 1837"; "Till lectioner höst-termin 1837"	Snellman (SAI/KT1)
<i>Vorlesungen 1843</i>	"Rekonstruktion av Föreläsningar om Andens Väsande"; "Historisk Framställning af Logikens Förhållande till öfriga Systemets Delar hos Hegel"	Snellman (SAIII/KT5)
<i>Vorlesungen 1856–63</i>	"Om vetenskapernas system – Installationsföreläsning 1856", "Det akademiska studium – Föreläsningsserie 1856", "Abstrakta Rättslära – Föreläsningsserie", "Föreläsningar i sedelära: teoretisk pliktlära – 1857", "Föreläsningar i sedelära: praktisk pliktlära – 1857", ""Föreläsningar i sedelära: inledning – 1857", "Föreläsningar i sedelära: abstrakt rättslära – 1857", "Föreläsningar i sedelära: teoretisk pliktlära – 1858", "Föreläsningar i sedelära: praktisk pliktlära – 1858", "Föreläsningar i psykologi - 1858", "Fragment av en kurs i psykologi – 1858", "Föreläsningar in rättsfilosofins historia – 1859 (höst- & vårterminen)", "Föreläsningar i psykologi – 1860", "Föreläsningar i sedelära: inledning och abstrakt rättslära – 1860", "Föreläsningar i sedelära: teoretisk pliktlära och familjen – 1861", "Föreläsningar i pedagogik – 1861", "Föreläsningar i sedelära: praktisk sedelära – 1861", "Föreläsningar i samhällsläras historia – 1862", "Populära föreläsningar i statslära – 1862", "Nio föreläsningar i statslära – 1862–1863", "Föreläsningar i statslära – 1863"	Snellman (SAVII–SAXI.1/KT13 –KT19)
<i>Vorlesungen über die Persönlichkeit</i>	<i>Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes</i>	Michelet (1841)

<i>W1–20</i>	<i>Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 1–20</i>	Hegel (s. Quelle: Hegels Werke)
<i>WF1–18</i>	<i>Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten</i>	Hegel (s. Quelle: Hegels Werke)
<i>WLI–II</i>	<i>Wissenschaft der Logik I–II</i>	Hegel (<i>W5–6/WF3–5</i>)
<i>Über das akademische Studium</i>	<i>Om det akademiska studium</i>	Snellman (<i>SAII/KT2</i>)

Appendix 5. Personenverzeichnis

Dieses Verzeichnis erfasst nur historische Personen.

Name	Lebens- jahre	Kapitel
Afzelius, F.G.	1812–96	B.2.3.3., 2.4.2.
Almqvist, C.L.J.	1793–1866	B.2.1.4., 2.4.2.
Altenstein, K.S.F.	1770–1840	B.1.3.
Aminoff, G.F.	1796–1876	B.2.5.2.
Aquin, T. von	1225–74	B.2.3.2
Arwidsson, A.I.	1791–1858	B.2.1.1., 2.1.3., 2.1.4., 2.4.2.
Atterbom, P.D.A.	1790–1855	B.1.2., 2.1.1., 2.1.3.
Avellan, J.H.	1773–1832	B.2.1.1., 2.1.2.
Bauer, B.	1809–82	B.1., 1.3., 1.4., 2.3.1., 2.3.3., 2.5.3.
Baur, F.C.	1792–1860	B.1.3., 2.3.1., 2.3.3.
Bergbom, F.	1785–1830	B.2.1.1.
Bergfalk, P.E.	1798–1890	B.2.4., 2.4.1.
Blyenbergh, W. van ¹	1632–96	E.3.3.
Boëthius, D.	1751–1810	B.2.1.1.–2.1.3.
Bolin, W.	1835–1924	B.2.5.3., E.3.3.
Böhme, J.	1575–1624	B.2.1.3., C.1.2., E.2.1.
Cleve, Z.J.	1820–1900	B.2.5.3.
Constant de Rebecque, B. ²	1767–1830	B.2.4.1.
Cygnæus, F.	1807–81	B.2.1.2., 2.1.3., 2.3.3., 2.5.2., 2.5.3.
Descartes, R.	1596–1650	B.2.2.1.
Ehrström, C.R.	1803–81	B.2.3.3.
Erdmann, J.E.	1805–92	B.2.3.1., 2.3.3., 2.5.3.
Eschenmayer, C.A.	1768–1852	B.1.3., 2.3.1.
Feuerbach, L.A.	1804–72	A.1., 3., B.1.–1.4., 2.1.3., 2.1.4., 2.2.3., 2.3.2., 2.3.3., 2.4.2., 2.5.2., 2.5.3., 3., C.1.2.1., 2.1., 2.3.1., D.1.1.–2.2., E.1.1., 1.5.–2.1., 3.4., F
Fichte, J.G.	1762–1814	A.1., B.1.2., 2.1.1., 2.1.3., 2.2.1., 2.5.1., 2.5.3., C.2.1., E.2.1., 3.1., 3.3., F
Fichte, I.H.	1796–1879	A.3., B.1.2., 1.3., 2.2.1., 2.2.2., 2.3.1., 2.3.3., C.1.1.2., 1.2., 1.2.1., 2.1., 2.3.1., D.1.2., 2.1., 2.2., E.1.2., 1.3., 1.6., 2.2., 3.1., 3.3., F
Fischer, K.	1807–85	B.1.2., E.1.1., 2.2.
Franzén, F.M.	1772–1847	B.2.1.1.
Gabler, G.A.	1786–1853	B.1.2., 2.1.3., 2.2.2., 2.3.1., C.1.2.
Gans, E.	1797–1839	B.2.3.1.
Göschel, C.F.	1781–1861	A.1., 3., B.1.–1.3., 2.1.2., 2.2.1., 2.3.1., 2.3.2., C.1.1.2.–1.2.1., 2.3., 2.3.1., D. 1.–2.2., E.1.1., 1.6., 2.2., F
Haeggström, Z.	1787–1869	B.2.2.3., 2.3.2.
Hagberg, C. A.	1810–64	B.2.5.2.
Hartman, G. I.	1774–1809	B.2.1.1.
Hegel, G.W.F.	1770–1831	A–F

¹ Bei Snellman Guillaume de Blyenherg.

² Bei Snellman Benjamin Constant.

Heiberg, J.L.	1791–1860	B.2.2.2., 2.3.1.
Heine, H.	1797–1856	B.1.3.
Herbart, J.F.	1776–1841	B.2.1.3.
Herder, J.G.	1744–1803	B.1.4., 2.1.1., 2.1.4., E.3.4.
Hjerta, L.J.	1801–72	B.2.4.2.
Höijer, B.K.H.	1767–1812	B.2.1.1., 2.1.2.
Humboldt, F.W.C.K.F. von	1767–1835	B.2.1.4., 2.5.3.
Hwasser, I.	1790–1860	B.2.1.1., 2.1.3., 2.4.2.
Jacobi, F.H.	1743–1819	B.1.2., E.1.6.
Jäsche, G.B.	1762–1842	B.2.2.1.
Kant, I.	1724–1804	A.1., B.1.2., 2.1.1., 2.1.3., 2.2.2., 2.5.1., 2.5.3., C.1.1., 2.1., E.1.4., 2.1., 3.1., 3.3., 3.4., F
Kiesewetter, J.G.C.C.	1766–1819	B.2.1.1., 2.2.2.
Lagus, A.J.	1775–1831	B.2.1.1., 2.1.2.
Lassalle, F.	1825–64	B.2.1.4.
Laurell, A. A.	1801–52	B.2.1.2., 2.1.3., 2.3.3., 2.5.1., E.1.6.
Leibniz, G.W.	1646–1716	B.1.2., 2.1.1., 2.1.3., 2.1.4., 2.2.1., E.2.2., 3.3.
Leo, H.	1799–1878	B.1., 1.4., E.2.1.
Lille, B.O.	1807–75	B.2.2.3.
List, F.	1789–1846	B.2.4.2.
Locke, J.	1632–1704	B.2.1.1.
Lotze, H.	1817–81	B.2.5.3., E.2.1.
Lönnrot, E.	1802–84	B.2.1.4.
Malmström, B.E.	1816–65	B.2.5.2.
Marheineke, P.	1780–1846	B.1.2., 2.3.1.
Martensen, H. L.	1808–84	B.2.3.1.
Marx, K.	1818–83	B.1.1., 1.4., 2.1.4., 2.5.2.
Merz, H.	1816–93	A.2., B.2.3.3.
Michelet, K.L.	1801–93	A, B.1.2.–1.3., 2.1.2.–2.1.4., 2.3.1., 2.3.3., 2.5.3., C.1.1.–1.2., D.1.1., E.1.1., 1.3., 1.5.–2.2., 3.4., F
Montesquieu ³	1689–1755	B.2.4., E.3.3.
Nervander, J.J.	1805–48	B.2.1.2., 2.1.3., 2.4.2.
Nordström, J.J.	1801–74	B.2.4.
Palander, G.	1774–1821	B.2.1.2.
Porthan, H.G.	1739–1804	B.2.1.1., 2.1.2., 2.1.4.
Qvist, C.I.	1827–97	B.2.5.3.
Reiff, J.F.	1810–79	B.2.1.3., 2.3.1., 2.3.3., 2.5.1., C.1.1.3., 1.2., E.1.1., 1.2., 1.6., 3.1.
Rein, G.	1800–67	B.2.5.3.
Rein, T.	1838–1919	B.A., B.2.1.1.–2.1.4., 2.2.2.–2.3.1., 2.3.3.–2.4.2., 2.5.3.
Reinhold, C.L.	1757–1823	B.2.1.1., C.1.2., E.3.3.
Richter, F.	1807–56	B.1.2., 2.3.2.
Rosenkranz, K.	1805–79	B.1.2., 2.1.2., 2.1.3., 2.3.1., 2.3.3., 2.5.2., 2.5.3., C.1.1.1., 1.1.2., 1.2., D.1., E.1.3., 1.5., 2.2., F
Rousseau, J.J.	1712–78	B.2.1.4., 2.1.1., 2.1.4., 2.4., 2.4.1., D.2.2., E.1.6.
Ruge, A.	1802–80	A.1., B.1.1., 1.3., 1.4., 2.1.2., 2.1.4., 2.3.1., 2.3.3., 2.5.2.
Runeberg, J.L.	1804–77	B.2.1.3., 2.2.
Savigny, C.F. von	1779–1861	B.1.4.

³ Eigtl. Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu.

Schalberg, O.	1733–1804	B.2.1.1.
Schaller, J.	1810–68	B.1.3., 2.3.1.
Schelling, F.W.J.	1775–1854	A.1., B.1.1., 1.2., 2.1.–2.1.3., 2.2.3., 2.3.1., C.1.2.1., 2.1., E.3.3., 3.4.
Schmidt, J.K.	1806–56	B.1.4.
Schulze, F.A.	1798–1863	B.2.3.3.
Sengler, J.	1799–1878	B.1.4.
Sigwart, H.C.W.	1789–1844	B.2.1.3., 2.3.1., E.3.3., 3.4.
Snellman, C.H.	1777–1855	B.2.1.1., 2.1.3.
Snellman, J.L.	1828–57	B.2.5.3.
Snellman, J.V.	1806–81	A–F
Spinoza, B.	1632–77	B.1.2., 1.3., 2.1.3., 2.2.1., 2.3.2., D.2.2., E.2.1., 3.3.
de Staël von Holstein, A.L.G. ⁴	1766–1817	B.2.4.1.
Stahl, F.J.	1802–61	B.1.2.
Stirner, M. ⁵	1806–56	B.1.4.
Strauss, D.F.	1808–74	A.3., B.1.–4., 2.2.1., 2.2.3., 2.3.1.–2.3.3., 2.4.2., 2.5.2.–2.5.3., 3., C.2.3.1., D.2.1.–2.2., E.1.6.–2.2., 3.3.–3.4., F
Sundvall, J.M.	1793–1843	B.2.1.2.–2.1.3.
Swedenborg, E.	1688–1772	B.2.1.3.
Tengström, J.	1755–1832	B.2.1.1., 2.1.2.
Tengström, J.J.	1787–1858	B.2.1.1.–2.1.4., 2.2.2., 2.2.3., 2.3.1.–2.3.3., 2.4.–2.4.2., 2.5.2., 2.5.3., E.3.4., F
Tengström, R.	1823–48	B.2.1.2., 2.1.4., 2.5.3.
Tolpo, N. M.	1770–1853	B.2.1.1.
Trendelenburg, F.A.	1802–72	B.1.2., 2.3.3., 3., E.1.3., 2.1.
Vatke, J.K.W.	1806–82	B.1.3., 2.3.1.
Vischer, F.	1807–87	B.1.3., 2.3.1.
Voltaire ⁶	1694–1778	B.2.3.2, 2.4.1.
Weisse, C.H.	1801–66	B.1.2., 2.2.1.
Zeller, E.	1814–1908	B.2.3.1., 2.3.3., E.3.1.

⁴ Bei Snellman: Madame de Staël.

⁵ "Max Stirner" ist das Pseudonym von J.K. Schmidt.

⁶ Eigtl. François-Marie Arouet.

Quellen

Die Kursiven sowie alle anderen Formatierungen der Originaltexte wurden in den Zitaten beibehalten. Auch Schreib- oder Druckfehler in den Zitaten sind nicht korrigiert geworden.

Snellmans Werke

Ich verwende in dieser Untersuchung sowohl die *Gesammelten Werke* Snellmans (Abk. *SA*), die seine Schriften in der jeweiligen Originalsprache enthalten, als auch die finnische Übersetzung seiner Werke (Abk. *KT*).¹ Die originalsprachigen *Gesammelten Werke* enthalten mehr Material als die finnischsprachigen. So fehlen z.B. die "Tübinger Notizen" in der finnischen Übersetzung. Jeder Band von *SA* enthält einen ausführlichen Kommentar-Teil.

In den Verweisen auf die Texte Snellmans erwähne ich sowohl die Seitenzahl von *SA* als auch die Seitenzahl von *KT*. Jeder Verweis auf die *Idee der Persönlichkeit* enthält auch die Information über seine Stelle im Werk (siehe Abkürzungsverzeichnis in Appendix 3.). Wenn ich auf die *Staatslehre* verweise, nenne ich neben der Seitenzahl auch die Nummer des Kapitels (das Werk gliedert sich in 67 Kapitel).

Samlade Arbeten, 12 Bände + 3 Bände (die in *Saima* publizierten Schriften) + Registerband. Redaktionschef Selén, K., Vorsitzender des Redaktionskomitees Numminen, J. Statsrådets Kansli, Helsinki, 1992–98.

I: 1826–1840	IX: 1859–1860
II: 1840–1842	X: 1861–1862
III: 1842–1843	XI.1.–2.: 1862–1868
IV: 1844–1845	XII 1868–1881
V: 1845–1847	Saima 1844
VI: 1847–1849	Saima 1845
VII: 1850–1856	Saima 1846
VIII: 1857–1858	Register och Supplement

Kootut teokset, 24 Bände. Redaktionschef Savolainen, R. Opetusministeriö, Helsinki, 2001–05 [auch im Internet erhältlich unter www.Snellman200.fi].

1: Huhtik. (Apr.) 1826–Syysk. (Sep.) 1839	13: Syysk. (Sept.) 1855–Syysk. (Sept.) 1856
2: Lokak. (Okt.) 1839–Elok. (Aug.) 1840	14: Lokak. (Okt.) 1856–Marrask. (Nov.) 1857
3: Syysk. (Sept.) 1840–Huhtik. (Apr.) 1842	15: Jouluk. (Dez.) 1857–Syysk. (Sep.) 1859
4: Toukok. (Mai) 1842–Elok. (Aug.) 1842	16: Lokak. (Okt.) 1859–Toukok. (Mai) 1860
5: Syysk. (Sept.) 1842–Jouluk. (Dez.) 1843	17: Kesäk. (Juni) 1860–Heinäk. (Juli) 1861
6: Tammik. (Jan.) 1844–Heinäk. (Juli) 1844	18: Elok. (Aug.) 1861–Toukok. (Mai) 1862
7: Elok. (Aug.) 1844–Toukok. (Mai) 1845	19: Kesäk. (Juni) 1862–Maalisk. (März) 1863
8: Toukok. (Mai) 1845–Maalisk. (März) 1846	20: Huhtik. (Apr.) 1863–Tammik. (Jan.) 1865
9: Maalisk. (März) 1846–Jouluk. (Dez.) 1846	21: Helmik. (Febr.) 1865–Helmik. (Febr.) 1867
10: Tammik. (Jan.) 1847–Helmik. (Febr.) 1848	22: Maalisk. (März) 1867–Marrask. (Nov.) 1870
11: Maaliskuu (März) 1848–Kesäkuu (Juni) 1849	23: Jouluk. (Dez.) 1870–Huhtik. (Apr.) 1877
12: Heinäkuu (Juli) 1849–Elokuu (Aug.) 1855	24: Toukok. (Mai) 1877–Kesäk. (Juni) 1881

¹ Zu den Redaktionsrichtlinien von *KT* und zur Geschichte der Editionen, s. die Zusammenfassung von Savolainen (2006b: S. 74–75). S. a. Manninen 2006: S. 46 (Fußn. 2.).

Hegels Werke

Ich zitiere in der Studie die Suhrkamp-Gesamtausgabe der Werke Hegels (Abk. *W*). Snellman verwendete die Edition der Freunde des Verewigten (Abk. *WF*). Ich verweise an den Stellen auf diese Edition, an denen sie sich von der modernen Ausgabe wesentlich unterscheidet. Solche inhaltlichen Unterschiede finden sich in den verschiedenen Editionen der Vorlesungen. Neben der Edition der Freunde des Verewigten las Snellman die zweite Edition der *Enzyklopädie* (Abk. *Enz1827*; siehe den Abschnitt Andere Quellen).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Werke in 20 Bänden mit Registerband. Hrsg. Moldenhauer, E. & Michel, K. M., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 601–620, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

1. *Frühe Schriften*
2. *Jenaer Schriften 1801–1807*
3. *Phänomenologie des Geistes*
4. *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*
- 5.–6. *Wissenschaft der Logik I–II*
7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*
- 8.–10. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I–III*
11. *Berliner Schriften 1818–1831*
12. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*
- 13.–15. *Vorlesungen über die Ästhetik I–III*
- 16.–17. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I–II*
- 18.–20. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I–III*
- Registerband

Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 18 Bde., Duncker und Humblot, Berlin, 1832–45.

1. *Philosophische Abhandlungen*
2. *Phänomenologie des Geistes*
- 3.–5. *Wissenschaft der Logik*
- 6.–7. *Encyklopädie*
8. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*
9. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*
10. *Vorlesungen über die Ästhetik*
- 11.–12. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*
- 13.–15. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*
- 16.–17. *Vermischte Schriften*
18. *Philosophische Propädeutik*
- (Erg. Band 19. *Briefe von und an Hegel* (Leipzig 1887))

Andere Quellen

Airaksinen, T. 1984: "Family and Civil Society: Hegel and Snellman". In Patoluoto, I. (hrsg.): *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta : Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio, Helsinki 4.–5.12.1981*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1/1984, Helsingin yliopisto, Helsinki, S. 65–76.

Airas, P. 1956: *Yksilö ja hänen suhteensa yhteisöön J. V. Snellmanin historianfilosofiassa*. Helsingin yliopisto, Dissertation.

Alavuotunki, J. 1980: "The Strauss Debate in Sweden: Some Remarks on the Reception of Hegelianism". In *Scandinavian Journal of History*, vol. 5, S. 137–148.

--- 1984: "J. V. Snellman och den svenska Strauss-konflikten". In Kungl. Vitterhets Historie- och Antikvitets Akademien (hrsg.): *J. V. Snellman och hans gärning : Ett finskt-svenskt symposium hållet på Hässelby slott 1981 till 100-årsminnet av Snellmans död*, Kungl. Vitterhets Historie- och Antikvitets Akademiens serie/Konferenser 10, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, S. 49–66.

--- 1986: *J. V. Snellman Ruotsissa 1839–1840 : Aatteet yhteiskunnallisessa ja historiallisessa miljöössä*. Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja 1, Oulun yliopisto, Oulu.

- 1992: "*Philosophisk Elementar-Curs : Tredje Häftet Rättslära* [Kommentar]". In Numminen, J. und Selén, K. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten II : 1840–1842*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 664–666.
- 1993: "*Läran om staten* [Kommentar]". In Numminen, J. und Selén, K. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten III : 1842–1843*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 764–773.
- 2007: "Snellmanin yhteiskunnallisen ajattelun perusteita : Pohdintoja Valtio-oppi-teoksesta ja sen taustoista". In Ristaniemi, J. (hrsg.): *Aate ja arki : J. V. Snellmanin elävä perintö*, Lapin yliopiston menetelmätieteiden laitoksen raportteja, esseitä ja työpapereita 8, Lapin yliopisto, Rovaniemi, S. 30–42.
- Albert, K.** 1981: "Vorwort". In Wilenius, R. (hrsg.): *J.V. Snellman: Die Persönlichkeit*, Texte zur Philosophie Bd. 6, Verlag Hans Richarz, Sankt Augustin, S. 7–9.
- Allardt, E.** 1973: "Suomalaisen sosiologian tutkimisesta". In Allardt, E., Eskola, A., Haatanen, P., et al (hrsg.): *Suomalaisen sosiologian juuret*, WSOY, Porvoo, S. 1–26.
- Amengual, G.** 2011: "Natur und Geist in Hegels Begriff der Person". In Arndt, A., Cruysberghs, P. und Przylebski, A. (hrsg.): *Geist? : Zweiter Teil*, Hegel-Jahrbuch 2011, Akademie-Verlag, Berlin, S. 124–128.
- Avineri, S.** 1972: *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge studies in the history and theory of politics, Cambridge University Press, London.
- Babić, M.** 2010: "Religion and the state: paragraph 270 of Hegel's 'Philosophy of Right'". In *Forum Bosnae*, No. 51, S. 87–104.
- Bal, K.** 2002: "Der Begriff »Gewissen« in der »Phänomenologie des Geistes«. Eine Konfrontation". In Arndt, A., Bal, K. und Ottman, H. (hrsg.): *Phänomenologie des Geistes : Erster Teil*, Hegel-Jahrbuch 2001, Akademie Verlag, Berlin, S. 220–224.
- Baumgarten, H.** 2000: "Das Böse bei Schelling. Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant". In *Kant-Studien*, vol. 91, S. 447–459.
- Beiser, F.C.** 2005: *Hegel*. Routledge philosophers, Routledge, London.
- 2013: *Late German idealism : Trendelenburg & Lotze*. Oxford University Press, Oxford.
- Braun, H.** 1971: *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- 1972: *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs : Kritik und Annahme des Religiösen*. Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Brazill, W.J.** 1970: *The young Hegelians*. Yale historical publications 91, Yale University Press, New Haven.
- Breckman, W.** 1992: "Ludwig Feuerbach and the Political Theology of Restoration". In *History of Political Thought*, vol. XIII, No. 3, S. 437–462.
- 1999: *Marx, the young Hegelians, and the origins of radical social theory : Dethroning the Self*. Modern European philosophy, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2006: "The Symbolic Dimension and the Politics of Left Hegelianism". In Moggach, D. (hrsg.): *The New Hegelians : Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge, S. 67–90.
- 2011: "Politics, Religion and Personhood: The Left Hegelians and the Christian German State". In Moggach, D. (hrsg.): *Politics, religion, and art : Hegelian debates*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois), S. 96–117.
- Brooks, T.** 2007: "No rubber stamp: Hegel's constitutional monarch". In *History of Political Thought*, vol. XXVIII, No. 1, S. 90–119.
- Brownlee, T.** 2013: "Hegel's Moral Concept of Evil". In *Dialogue*, vol. 52, No. 1, S. 81–108.

- Bubbio, P.D.** 2014: "Hegel, the Trinity, and the 'I'". In *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 76, No. 2, S. 129–150.
- Bunzel, W. & Lambrecht, L.** 2011: "Group Formation and Divisions in the Young Hegelian School". In Moggach, D. (hrsg.): *Politics, religion, and art : Hegelian debates*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois), S. 27–44.
- Byhovski, B.** 1980: *Ludwig Feuerbach*. Übers. Oittinen, V. Kansankulttuuri, Helsinki.
- Cho, C.** 2006: *Der Begriff der Reflexion bei Hegel : In Bezug auf die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik*. Philosophischen Fakultät I – Institut für Philosophie Deutschen Idealismus der Humboldt-Universität zu Berlin, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde.
- Coble, D.K.** 2001: "The anthropology of evil in Kant and Schelling". In *European Romantic Review*, vol. 12, No. 2, S. 185–197.
- Copleston, F.C.** 1969: "Hegel and the Rationalisation of Mysticism". In Vesey, G.N.A. (hrsg.): *Talk of God*, Royal Institute of Philosophy lectures; vol. 2, 1967–1968, Macmillan, London, S. 118–132.
- Cornehl, P.** 1969: "Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach". In *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 11, No. 1, S. 37–93.
- Cristi, F.R.** 1983: "The *Hegelsche Mitte* and Hegel's Monarch". In *Political Theory*, vol. 11, No. 4, S. 601–622.
- De Vos, L.** 2014: "Die 'freye Liebe des Begriffs', ein Thema des frühen oder des reifen Hegels?". In Arndt, A., Gerhard, M. und Zovko, J. (hrsg.): *Hegel gegen Hegel I*, Hegel-Jahrbuch 2014, de Gruyter, Berlin, S. 419–424.
- DeVries, W.A.** 1988: *Hegel's theory of mental activity : An introduction to theoretical spirit*. Cornell University Press, Ithaca.
- Dieter, T.** 1917: *Die Frage der Persönlichkeit Gottes in Hegel's Philosophie. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen Philosophischen Fakultät der Universität zu Tübingen*. Druck und Verlag von Georg Schnürlein, Tübingen.
- Drüe, H.** 1976: *Psychologie aus dem Begriff : Hegels Persönlichkeitstheorie*. de Gruyter, Berlin.
- Dudley, W.** 2008: "Ethical life, morality, and the role of spirit in the *Phenomenology of Spirit*". In Moyar, D. und Quante, M. (hrsg.): *Hegel's Phenomenology of Spirit : A critical guide*, Cambridge critical guides, Cambridge University Press, Cambridge, S. 130–149.
- Düsing, K.** 1979: "Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes". In Henrich, D. (hrsg.): *Hegels philosophische Psychologie : Hegel-Tage, Santa Margherita 1973*, Hegel-Studien Beiheft 19/Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie: Veröffentlichung VIII, Bouvier, Bonn, S. 201–214.
- 1993: "Hegels 'Phänomenologie' und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins". In Nicolini, F. und Pöggeler, O. (hrsg.): *Hegel-Studien 28*, Bouvier Verlag, Bonn, S. 103–126.
- Ehret, H.** 1986: *Immanuel Hermann Fichte : Ein Denker gegen seine Zeit*. Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart.
- Fetscher, I.** 1970: *Hegels Lehre vom Menschen : Kommentar zu den 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Feuerbach, L.** 1981b: "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satirischer Xenien herausgegeben von einem seiner Freunde". In Schuffenhauer, W. und Harich, W. (hrsg.): *Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen (1828–1834)*, Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke 1, Akademie-Verlag, Berlin, S. 177–515.

- 1981a: *"De ratione, una, universali, infinita : Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft"*. In Schuffenhauer, W. und Harich, W. (hrsg.): *Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen (1828–1834)*, Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke 1, Akademie-Verlag, Berlin, S. 1–173.
- 1982a: "Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit". In Schuffenhauer, W. und Harich, W. (hrsg.): *Kleinere Schriften I (1835–1839)*, Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke 8, Akademie-Verlag, Berlin, S. 219–292.
- 1982c: "Zur Kritik der "positiven Philosophie" "Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie. - Spezielle Einleitung in die Philosophie und spekulative Theologie." Von Dr. Sengler, ordentl. Prof. der Philos., Heidelberg 1837". In Schuffenhauer, W. und Harich, W. (hrsg.): *Kleinere Schriften I (1835–1839)*, Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke 8, Akademie-Verlag, Berlin, S. 181–207.
- 1982b: "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie". In Schuffenhauer, W. und Harich, W. (hrsg.): *Kleinere Schriften II (1839–1846)*, Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke 9, Akademie-Verlag, Berlin, S. 16–62.
- 1984: *Das Wesen des Christentums*. Hrsg. Schuffenhauer, W. und Harich, W. Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke 5, Akademie-Verlag, Berlin.
- Fichte, I.H.** 1834: *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*. Büschler'sche Verlagsbuchhandlung und Buchdruckerei, Elberfeld.
- 1855: *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage*. Dyk'sche Buchhandlung, Leipzig.
- Fieandt, K.v.** 1973: "J.V. Snellman und die romantische Phase der kontinentalen Psychologie". In *Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*, vol. 35, S. 74–94.
- 1974: *Snellmanin oppi ihmisestä ennen julkaisemattoman luentosarjan valossa*. Historiallinen Arkisto 67, Forssan kirjapaino, Forssa.
- 1984: "Einige Snellman-Briefe zur junghegelianischen Publizistik". In Patoluoto, I. (hrsg.): *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta : Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio, Helsinki 4.–5.12.1981*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1/1984, Helsingin yliopisto, Helsinki, S. 98–126.
- Fieandt, K.v. & Ihanus, J.** 1992: "*Philosophisk elementar-curs. Första häftet, Psychologi* [Kommentar]". In Numminen, J. und Selén, K. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten I : 1826–1840*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 725–731.
- 1996: "Föreläsningar i psykologi höstterminen 1858 [Kommentar]". In Numminen, J. und Savolainen, R. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten VIII : 1857–1858*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 803–810.
- Findlay, J.** 1979: "Hegel's Conception of Subjectivity". In Henrich, D. (hrsg.): *Hegels philosophische Psychologie : Hegel-Tage, Santa Margherita 1973*, Hegel-Studien Beiheft 19/Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie: Veröffentlichung VIII, Bouvier, Bonn, S. 13–26.
- Fischer, K.P.** 1834: *Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse: zum Gebrauch für seine Vorlesungen*. V. Schweizerbart's Verlagshandlung, Stuttgart.
- Forster, M.N.** 2011: "Ursprung und Wesen des Hegelschen Geistbegriffs". In Arndt, A., Cruysberghs, P. und Przylebski, A. (hrsg.): *Geist? : Zweiter Teil*, Hegel-Jahrbuch 2011, Akademie-Verlag, Berlin, S. 213–229.
- Frank, M.** 1985: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Suhrkamp Taschenbuch 520, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Frei, H.W.** 1967: "Feuerbach and Theology". In *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 35, No. 3, S. 250–256.
- Fulda, H.** 1982: "Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie". In Henrich, D. und Horstmann, R. (hrsg.): *Hegels Philosophie des Rechts : Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 11, Klett-Cotta, Stuttgart, S. 393–450.

--- 1988: "Ontologie nach Kant und Hegel". In Henrich, D. und Horstmann, R. (hrsg.): *Metaphysik nach Kant? : Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 17, Klett-Cotta, Stuttgart, S. 44–82.

--- 2008: "'Science of the phenomenology of spirit': Hegel's program and its implementation". In Moyar, D. und Quante, M. (hrsg.): *Hegel's Phenomenology of Spirit : A critical guide*, Cambridge critical guides, Cambridge University Press, Cambridge, S. 21–42.

Gebhardt, J. 1963: *Politik und Eschatologie : Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830–1840*, Beck, München.

Gooch, T. 2011: "Some Political Implications of Feuerbach's Theory of Religion". In Moggach, D. (hrsg.): *Politics, religion, and art : Hegelian debates*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois), S. 257–280.

Graf, F.W. & Wagner, F. 1982: "Einleitung". In Graf, F. W. und Wagner, F. (hrsg.): *Die Flucht in den Begriff : Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Deutscher Idealismus : Philosophie und Wirkungsgeschichte Bd. 6, Klett-Cotta, Stuttgart, S. 9–63.

Grotenfelt, A. 1927: "Hegelin valtioaate ja Snellmanin kansallisuusaate". In *Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*, vol. 2, S. 5–22.

Guczalska, K. 2008: "Die Rolle der Religion im Staat. Hegel als christlicher Philosoph". In Arndt, A., Cruysberghs, P. und Przylebski, A. (hrsg.): *Hegels politische Philosophie : Erster Teil*, Hegel-Jahrbuch 2008, Akademie Verlag, Berlin, S. 259–264.

Göschel, C.F. 1829: *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß : Ein Beytrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*. G. Franklin, Berlin.

--- 1834: "Die neue Unsterblichkeitslehre. Gespräch einer Abendgesellschaft, als Supplement zu Wielands Euthanasia. Herausgg. von Dr. Friedr. Richter, von Magdeburg. Breslau bei Georg Friedrich Aderholz 1833. 79 S. kl. 8". In *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, No. 1–3, S. 1–4 (1.), 9–16 (2.), 17–21 (3.).

--- 1835: *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie : Eine Ostergabe*. Duncker und Humblot, Berlin.

--- 1838: *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen : Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauss Christologie*. Duncker und Humblot, Berlin.

Hackenesch, C. 1987: *Die Logik der Andersheit : Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*. Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 234, Athenäum, Frankfurt am Main.

Harris, H. 1973: *David Friedrich Strauss and his theology*. Cambridge University Press, Cambridge.

Harva, U. 1935: *Die Philosophie von G.I. Hartman*. Turun yliopiston julkaisuja sarja B 19, Turun yliopisto, Turku.

Havu, I. 1945: *Lauantaiseura ja sen miehet*. Otavan kulttuurisarja 1, Otava, Helsinki.

Heede, R. 1973: "Hegel-Bilanz: Hegels Religionsphilosophie als Aufgabe und Problem der Forschung". In Heede, R. und Ritter, J. (hrsg.): *Hegel-Bilanz : Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts Bd. 20, Klostermann, Frankfurt am Main, S. 41–89.

Hegel, G.W.F. 1827: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse : Zum Gebrauch seiner Vorlesungen : Zweite Ausgabe*. Druck und Verlag von August Oßwald, Heidelberg.

--- 1994: *Oikeusfilosofian pääpiirteet, eli, Luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Übers. Wahlberg, M., hrsg. Manninen, J. und Wahlberg, M. Prometheus, Pohjoinen, Oulu.

--- 1997: "Hengen fenomenologia: Johdanto". Übers. Ikäheimo, H. und Martikainen, O. In *Niin & näin : Filosofien aikakauslehti*, No. 2/97, S. 10–14.

--- 2010: "Hengen fenomenologia (1807) : IV A. Itsetietoisuuden ja tietoisuuden itsenäisyys ja epäitsenäisyys; herruus ja renkiys". Übers. Ikäheimo, H. In *Niin & näin : Filosofinen aikakauslehti*, No. 3/10, S. 29–33.

--- 2011: *Logiikan tiede. Ensimmäinen osa, Objektiivinen logiikka*. Übers. Jauhiainen, I., hrsg. Jauhiainen, I. und Oittinen, V. Summa, Helsinki.

Heidemann, D.H. 2008: "Substance, subject, system: the justification of science in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". In Moyer, D. und Quante, M. (hrsg.): *Hegel's Phenomenology of Spirit : A critical guide*, Cambridge critical guides, Cambridge University Press, Cambridge, S. 1–20.

Hellmuth, Y.H. 2009: *Das innere Licht - Immanuel Hermann von Fichtes Bewusstseinslehre als Metaphysik des Geistes*. Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum, Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie.

Henrich, D. (hrsg.) 1979: *Hegels philosophische Psychologie : Hegel-Tage, Santa Margherita 1973*. Hegel-Studien Beiheft 19/Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie: 8, Bouvier, Bonn.

Henrich, D. 1987: "Philosophisch-theologische Problemlage im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings". In *Hölderlin-Jahrbuch 1986–87*, Mohr, Tübingen, S. 60–92.

--- 1988: "Warum Metaphysik?". In Henrich, D. und Horstmann, R. (hrsg.): *Metaphysik nach Kant? : Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 17, Klett-Cotta, Stuttgart, S. 17–25.

Henrich, D. & Horstmann, R. (hrsg.) 1988: *Metaphysik nach Kant? : Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 17, Klett-Cotta, Stuttgart.

Herrmann, H.L. 1928: *Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes : Ein Beitrag zur Geschichte der nachhegelschen Spekulation*. Philosophische Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde.

Hicks, S.V. 1990: *The concept of the person in Hegel's system*. Columbia University, PhD Dissertation.

Honneth, A. 2008: "From desire to recognition: Hegel's account of human sociality". In Moyer, D. und Quante, M. (hrsg.): *Hegel's Phenomenology of Spirit : A critical guide*, Cambridge critical guides, Cambridge University Press, Cambridge, S. 76–90.

Horstmann, R. 2008: "*The Phenomenology of Spirit as a 'transcendentalistic' argument for a monistic ontology*". In Moyer, D. und Quante, M. (hrsg.): *Hegel's Phenomenology of Spirit : A critical guide*, Cambridge critical guides, Cambridge University Press, Cambridge, S. 43–62.

Huber, H. 1982: "'Das Absolute ist der Geist'". In Graf, F. W. und Wagner, F. (hrsg.): *Die Flucht in den Begriff : Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Deutscher Idealismus : Philosophie und Wirkungsgeschichte Bd. 6, Klett-Cotta, Stuttgart, S. 228–246.

Huber, M. 1956: *Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie : Vermittlung, Spekulation, Erfahrung*. P. G. Keller, Winterthur.

Hughes, R.I.G. 1983: "Kant's Third Paralogism". In *Kant-Studien*, vol. 74, No. 4, S. 405–411.

Hundt, M. (hrsg.) 2010: *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837–1844) : Band 1 Der Briefwechsel um die Hallischen Jahrbücher*. Akademie Verlag, Berlin.

Häntschi, C. 1985: *Zu einigen Aspekten der Rezeption Hegelschen philosophischen Denkens in Finnland im 19. Jahrhundert - dargestellt am Beispiel des finnischen Philosophen und Staatsmannes Johan Vilhelm Snellman (1806–1881)*. Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor eines Wissenschaftszweiges (Dr. phil.).

Hösle, V. 1987a: *Hegels System : Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität : Bd. 1 Systementwicklung und Logik*. Meiner, Hamburg.

--- 1987b: *Hegels System : Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität : Bd. 2 Philosophie der Natur und des Geistes*. Meiner, Hamburg.

Iber, C. 2002: "Religiös begründete Moral in Hegels »Phänomenologie« und Schellings »Freiheits-schrift«". In Arndt, A., Bal, K. und Ottman, H. (hrsg.): *Phänomenologie des Geistes : Erster Teil*, Hegel-Jahrbuch 2001, Akademie Verlag, Berlin, S. 225–231.

Ikäheimo, H. 2003: *Tunnustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto : Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisistä tunnustussuhteista*. Jyväskylä studies in education, psychology and social research 220, Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.

--- 2008: "Hegelin ensyklopedinen järjestelmä". Filosofia.fi (Eurooppalaisen filosofian seura ry), [Internet] <http://www.filosofia.fi/node/3538> (Zugegriffen am 21.12.2011).

Ikäheimo, H. & Martikainen, O. 1997: "Hegelin *Phänomenologie des Geistes* ja sen johdanto". In *Niin & näin : Filosofinen aikakauslehti*, No. 2/97, S. 6–9.

Inwood, M.J. 1992: *A Hegel dictionary*. The Blackwell philosopher dictionaries, Blackwell, Oxford.

Jaeschke, W. 1979: "Urmenschheit und Monarchie. Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten". In Nicolini, F. und Pöggeler, O. (hrsg.): *Hegel-Studien 14*, Bouvier Verlag, Bonn, S. 73–107.

--- 1980: "Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel and Feuerbach". In *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 48, No. 3, S. 345–364.

--- 1983: *Die Religionsphilosophie Hegels*. Erträge der Forschung Bd. 201, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

--- 2002: "Das absolute Wissen". In Arndt, A., Rodin, D., Bal, K. und Ottman, H. (hrsg.): *Phänomenologie des Geistes : Erster Teil*, Hegel-Jahrbuch 2001, Akademie Verlag, Berlin, S. 286–295.

--- 2010: *Hegel-Handbuch : Leben - Werk - Schule : 2. aktualisierte Auflage*. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart.

--- 2011: "Der Geist und seine Wissenschaften". In Arndt, A., Cruysberghs, P. und Przylebski, A. (hrsg.): *Geist? : Zweiter Teil*, Hegel-Jahrbuch 2011, Akademie-Verlag, Berlin, S. 11–21.

Jalava, M. 2005: *Minä ja maailmanhenki : Moderni subjekti kristillis-idealistsessa kansallissajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*. Bibliotheca historica 98, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

--- 2006: *J. V. Snellman : Mies ja suurmies*. Tammi, Helsinki.

Jonkers, P. 2002: "The Importance of the Pantheism-Controversy for the Development of Hegel's thought". In Arndt, A., Bal, K. und Ottman, H. (hrsg.): *Phänomenologie des Geistes : Zweiter Teil*, Hegel-Jahrbuch 2001, Akademie Verlag, Berlin, S. 272–277.

--- 2004: "Unmittelbares Wissen und absolutes Wissen. Göschels Aphorismen über Jacobis Nichtwissen". Tilburg University Repository, [Internet] <http://arno.uvt.nl/show.cgi?fid=94156> (Zugegriffen am 16.11.2012).

Juva, M. 1950: *Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa 1848–1869*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 51, Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.

--- 1950: "Wilhelm Bolin ja Ludwig Feuerbach". In *Historiallinen aikakauskirja*, No. 4/1950, S. 321–333.

Kaila, E. 1941: "Romantiikka ja nykyaika : Snellmanin »Idee der Persönlichkeit«-teoksen satavuotismuiston johdosta". In *Historiallinen aikakauskirja*, vol. 39, S. 1–16.

Kakkuri, M. & Patoluoto, I. 1984: *Tutkimuksia Hegelistä*. Tutkijaliiton julkaisusarja 30, Tutkijaliitto, Helsinki.

Kalkavage, P. 2007: *The logic of desire : An introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Paul Dry Books, Philadelphia.

Kallio, L. 2011: *Persoonallisuuden idea ja sen looginen tausta : J. V. Snellman 1840-luvun vaihteen hegeliläisessä keskustelussa*, Helsingin yliopisto, Pro gradu -tutkielma.

Kamenka, E. 1970: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. Routledge & Kegan Paul, London.

Kaminski, W. 1976: *Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx*. Haag+Herchen, Frankfurt am Main.

Kant, I. 1991: *Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. Weischedel, W. Immanuel Kant Werkausgabe VII, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

--- 1998: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. Timmermann, J. und Klemme, H.F. Philosophische Bibliothek Bd. 505, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Karkama, P. 1989a: "J. V. Snellman, Vormärz und die junghegelianische Weltanschauung". In Kusch, M., Manninen, J., Urpilainen, E., et al (hrsg.): *Aufklärung und französische Revolution : 3, Ein Symposium zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte in Oulu 18.–20.11.1987*, Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisu no. 2 (1989), Oulun yliopisto, Oulu, S. 303–316.

--- 1989b: *J. V. Snellmanin kirjallisuuspoliittikka*. Suomi: 144, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

--- 1993: "De essentia pulchri. Robert Tengström als Vermittler des deutschen Idealismus in Finnland". In Jäkel, S. (hrsg.): *Power and Spirit*, Turun yliopiston julkaisu, Sarja B, Osa 199, Turun yliopisto, Turku, S. 111–118.

--- 1999: "The individual and national identity in J. V. Snellman's Young-Hegelian theory". In Branch, M. (hrsg.): *National history and identity : Approaches to the writing of national history in the North-East Baltic region nineteenth and twentieth centuries*, Studia Fennica 6, Finnish Literature Society, Helsinki, S. 141–152.

--- 2001: *Kansakunnan asialla : Elias Lönnrot ja ajan aatteet*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 843, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Klinge, M., Knapas, R., Leikola, A., et al 1987: *Helsingin yliopisto 1640–1990 : 1. osa Kuninkaallinen Turun akatemia 1640–1808*. Otava, Helsinki.

--- 1989: *Helsingin yliopisto 1640–1990 : 2. osa Keisarillinen Aleksanterin Yliopisto 1808–1917*. Otava, Helsinki.

Kok, A. 2013: *Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik : Über die Möglichkeit der Philosophie nach der kopernikanischen Wende*. HegelForum, Wilhelm Fink, München.

Koski-Jännes, A. 1978: "Snellman ja Kaila suomalaisen persoonallisuustutkimuksen tiennäyttäjinä". In *Psykologia*, vol. 13, No. 5, S. 19–34.

Koskimies, R. 1956: *Porthanin aika : Tutkielmia ja kuvauksia*. Suomen kulttuurihistorian ääriivivoja, Otava, Helsinki.

Kotkavirta, J. 2004: "Persoonan käsite Hegelillä". In Kotkavirta, J. und Niemi, P. (hrsg.): *Persoon*, SoPhi: 84, Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, S. 110–117.

--- 2006: "Herder ja Hegel". In Ollitervo, S. und Immonen, K. (hrsg.): *Herder, Suomi, Eurooppa*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1060, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, S. 167–187.

Kozu, K. 1988: *Das Bedürfnis der Philosophie : Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes "Bedürfnis" "Trieb" "Streben" und "Begierde" bei Hegel*. Hegel-Studien 30, Bouvier, Bonn.

Kuisma, O. 2002: "Johdanto : Silmäys suomalaisen estetiikan syntyvaiheisiin". In Kuisma, O. (hrsg.): *Suomalainen estetiikka 1900-luvulla*, Suomalaisen kirjallisuuden seura/HELDA - The Digital Repository of University of Helsinki, [Internet] <http://hdl.handle.net/10224/3631>, S. 7–31, (Zugegriffen am 29.11.2011).

Kulling, J. 1938: "Hegel och reaktionerna mot romantiken i Sverige : Några riktlinjer". In *Edda : Nordisk tidskrift för litteraturforskning*, vol. 38, S. 494–509.

Kusch, M. & Pönkänen, M. 1986: *Hegel-symposiumi 1985 : Teemoja Hegelin filosofiasta*. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.

- Kuzmin, A.** 2011: "Die Reflexion und der Geist in Hegels Philosophie". In Arndt, A., Cruysberghs, P. und Przylebski, A. (hrsg.): *Geist? : Zweiter Teil*, Hegel-Jahrbuch 2011, Akademie-Verlag, Berlin, S. 69–72.
- Köhler, D.** 1993: "Hegels Gewissensdialektik". In Nicolin, F. und Pöggeler, O. (hrsg.): *Hegel-Studien* 28, Bouvier Verlag, Bonn, S. 127–141.
- Köpf, U.** 2006: "Die Jüngere Tübinger Schule". In *Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen : Mitteilungen aus der Deutschen Bibliothek*, vol. 38, S. 98–110.
- LaCroix, W.L.** 1971: "Hegel's System and Intelligibility of Evil". In *Idealistic studies : An international philosophical journal*, vol. 1, S. 47–64, 102–119.
- Lahtinen, M.** 2004: "Huomioita suomalaisen filosofian historiasta". In *Niin & näin : Filosofinen aika-kauslehti*, No. 1/04, S. 9–29.
- 2006: *Snellmanin Suomi*. Vastapaino, Tampere.
- Lehmusto, H.** 1923a: "Hegeliläisyys meillä ja meille". In *Historiallinen aikakauskirja*, No. 1–2/1923, S. 185–191.
- 1923b: *Juhana Vilhelm Snellman ja hänen asemansa Hegelin koulukunnassa*. Otava, Helsinki.
- 1927: "Mitä on siveellisyys? J.V. Snellmanin käsitys siitä". In *Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*, vol. 2, S. 23–33.
- 1929: "Kansakunta ja kansallisvaltio. J. Snellmanin mielipiteiden tarkastelua". In *Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*, vol. 3, S. 5–14.
- 1935: *J. V. Snellman ja suomalaisuus : Eräitä piirteitä suurmiehestämme*. Gummerus, Jyväskylä.
- 1938: "Mitä J. V. Snellman tarkoittaa persoonallisuudella". In *Valvoja-Aika*, vol. 16, S. 138–144.
- Leibniz, G.W.** 1985a: *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. 1. und 2. Teil, Vorwort, Abhandlung*. Übers. Herring, H., hrsg. Herring, H. Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophische Schriften, Bd. II Erste Hälfte, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- 1985b: *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. 3. Teil, Abriss der Streitfrage, Die Sache Gottes*. Übers. Herring, H., hrsg. Herring, H. Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophische Schriften, Bd. II Zweite Hälfte, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Leo, H.** 1839: *Die Hegelingen: Actenstücke und Belege zu der s.g. Denunciation der ewigen Wahrheit*. Eduard Anton, Halle.
- Lindberg, S. (hrsg.)** 2011: *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Gaudeamus, Helsinki.
- Litt, T.** 1953: *Hegel : Versuch einer kritischen Erneuerung*. Quelle & Meyer, Heidelberg.
- Longuenesse, B.** 2007: "VI – Kant on the identity of Persons". In *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. CVII, Part 2, S. 149–167.
- Luukkanen, T.** 1999: "Kuka määrittelee kristillisyyden? : J.V. Snellmanin näkemys uskonnollisesta auktoriteetista". In *Teologinen aikakauskirja*, vol. 104, S. 81–84.
- Lübbe, H.** 1964: "Zur Dialektik des Gewissens nach Hegel". In Gadamer, H. (hrsg.): *Heidelberger Hegel-Tage 1962 : Vorträge und Dokumente*, Hegel-Studien Beiheft 1, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, S. 247–261.
- Madges, W.** 1987: *The core of Christian faith : D. F. Strauss and his catholic critics*. American university studies 38, Lang, New York.
- Magee, G.A.** 2010: *The Hegel dictionary*. Continuum, New York.
- Manninen, J.** 1974: *Subjectivity and ascent to the absolute : Snellman's philosophy in the aftermath of German idealism*. Helsingin yliopisto, Helsinki.

- 1979: "Hegelianismen i Finland på 1800-talet". In *Lychnos : Lärdomshistoriska Samfundets Årsbok*, 1977–1978, S. 87–114.
- 1980: "The Essence of Spirit". In *Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*, vol. 38, S. 10–30.
- 1983: "'...se voitti itselleen vain sivistyksen voitot' - Suomen hegeliläisyyden perusteemoja". In *Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*, vol. 40, S. 122–194.
- 1984a: "Erbe und Aktualität Johan Wilhelm Snellmans". In Patoluoto, I. (hrsg.): *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta : Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio, Helsinki 4.–5.12.1981*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1/1984, Helsingin yliopisto, Helsinki, S. 4–16.
- 1984b: "Realismus des Geschichtsprozesses - ein Hegelsches Erbe in Finnland". In Sandkühler, H. J. und Manninen, J. (hrsg.): *Dialektik : Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften. 8, Realismus und Dialektik oder was können wir wissen?*, Studien zur Dialektik, Pahl-Rugenstein, Köln, S. 237–244.
- 1986: "Miten tieto ylittää arkiajattelun - Tiedon suhteellisuus ja sen kiistäminen ruotsalaisissa välienselvittelyissä Hegelin ja hegeliläisyyden kanssa". In Manninen, J. und Patoluoto, I. (hrsg.): *Hyöty, sivistys, kansakunta : Suomalaista aatehistoriaa*, Prometheus-sarja, Pohjoinen, Oulu, S. 83–110.
- 1987c: *Dialektiikan ydin*. Prometheus, Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu.
- 1987a: "J.V. Snellmanin kaksi tübingeniläistä kirjaa". In Viitala, H. (hrsg.): *Snellman-instituutti, Suomen itsenäisyyden juhlavuoden erikoistiedote 2*, Kuopion kaupunginhallitus, Kuopio, S. 5–12.
- 1987b: *Miten tulkita J. V. Snellmania? : Kirjoituksia J. V. Snellmanin ajattelun kehittymisestä ja taustoista*. Snellman-instituutin julkaisuja 5, Kustannuskiila, Kuopio.
- 1992b: "Dissertatio academica absolutismum systematis Hegeliani defensura [Kommentar]". In Numminen, J. und Selén, K. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten I : 1826–1840*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 709–710.
- 1992c: "Försök till framställning af logiken [Kommentar]". In Numminen, J. und Selén, K. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten I : 1826–1840*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 712–725.
- 1992d: "Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit [Kommentar]". In Numminen, J. und Selén, K. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten II : 1840–1842*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 672–689.
- 1992a: "De vi historica disciplinae philosophicae Leibnitii meditationes [Kommentar]". In Numminen, J. und Selén, K. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten I : 1826–1840*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 710–711.
- 1996: *Feuer am Pol : Zum Aufbau der Vernunft im europäischen Norden*. Europäische Studien zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte Bd. 1, Lang, Frankfurt am Main.
- 2003: "Valoa valtion yössä. Modernin valtion oppi Suomessa 1830–1831". In *Historiallinen aikakauskirja*, vol. 2, S. 228–247.
- 2004: "Bildung, Sittlichkeit, Persönlichkeit : Eine ideengeschichtliche Perspektive". Übers. Schüler, N. In Häntsch, C. (hrsg.): *Philosophieren im Ostseeraum : Beiträge des Nord- und osteuropäischen Forums für Philosophie Greifswald*, Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München Bd. 8, Harrassowitz, Wiesbaden, S. 109–119.
- 2006: "'...järkevää politiikkaa on se, että kansakunnan etu olisi ihmiskunnan etu' eli miten tarkastella J. V. Snellmanin ajattelun kehittymistä". In Niiniluoto, I. und Vilkkio, R. (hrsg.): *J. V. Snellman : Filosofija valtio-opinut*, Suomen Filosofien Yhdistys ry, Helsinki, S. 45–113.
- 2007c: "'Suomalaisuus ennen suomalaisuutta' –1700-luvun tutkimuksen haaste [Referat]". Tieteen päivät, 12.01.2005, Helsinki. Publ. in: *Filosofia.fi* (Eurooppalaisen filosofian seura ry), [Internet] <http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/2768> (Zugegriffen am 21.12.2011).
- 2007a: "Härman katekismus. C. H. Snellmanin swedenborgilais-mystinen maailmankuva". *Filosofia.fi* (Eurooppalaisen filosofian seura ry), [Internet] <http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/2764> (Zugegriffen am 21.12.2011).
- 2007b: "Miten oppi modernista valtiosta syntyi Suomessa". *Filosofia.fi* (Eurooppalaisen filosofian seura ry), [Internet] <http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/2773> (Zugegriffen am 21.12.2011).

Manninen, J. & Niiniluoto, I. 1996: *Ajatuksen laboratorio : Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 1873–1925*. Suomen filosofien yhdistys, Helsinki.

Marmasse, G. 2011: "Geist, Natur und Natürlichkeit bei Hegel". In Arndt, A., Cruysberghs, P. und Przylebski, A. (hrsg.): *Geist? : Zweiter Teil*, Hegel-Jahrbuch 2011, Akademie-Verlag, Berlin, S. 154–158.

Masullo, A. 1979: "Das Unbewußte in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes". In Henrich, D. (hrsg.): *Hegels philosophische Psychologie : Hegel-Tage, Santa Margherita 1973*, Hegel-Studien Beiheft 19/Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie: Veröffentlichung VIII, Bouvier, Bonn, S. 27–63.

Merz, H. 1843: "Christentum und Persönlichkeit. Beiträge zur christlichen Gnosis". In *Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs*, vol. 15, No. 1, S. 70–239.

Meulen, J.v.d. 1963: "Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist". In Nicolin, F. (hrsg.): *Hegel-Studien 2*, Bouvier Verlag, Bonn, S. 251–273.

Michelet, K.L. 1838: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, von Kant bis Hegel : Zweiter Teil*. Duncker und Humblot, Berlin.

--- 1840: *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjectiven Geistes*. Verlage der Sanderschen Buchhandlung, Berlin.

--- 1841: *Vorlesungen über die Persönlichkeit des Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes*. Verlag von Ferdinand Dümmler, Berlin.

--- 1842: "Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit von Joh. Wilh. Snellman, Docenten der Philosophie an der Universität zu Helsingfors in Finnland [Rezension]". In *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, vol. 29–31, S. 225–244.

--- 1843: *Entwicklungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*. Verlag von Duncker und Humblot, Berlin.

Moggach, D. (hrsg.) 2006: *The New Hegelians : Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge University Press, Cambridge.

--- 2011: *Politics, religion, and art : Hegelian debates*. Northwestern University topics in historical philosophy, Northwestern University Press, Evanston (Illinois).

Mohseni, A. 2015: "Gott geizt nicht. Bemerkungen zur Religionsphilosophie von D.F. Strauß". In Quanté, M. und Mohseni, A. (hrsg.): *Die linken Hegelianer : Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*, HegelForum, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, S. 53–64.

Moog, W. 1930: *Hegel und die Hegelsche Schule*. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen Abt. VII : Die Philosophie der neuesten Zeit I Bde. 32–33, München.

Moyar, D. 2011: *Hegel's conscience*. Oxford University Press, New York.

Murtorinne, E. 1985: "Kiista Hegelin perinnöstä 1830-luvulla". In *Historiallinen aikakauskirja*, vol. 83, No. 1, S. 83–88.

Müller, G. 1968: *Identität und Immanenz : Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauss, eine theologie- und philosophiegeschichtliche Studie*. Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 10, EVZ-Verlag, Zürich.

Mäki, M. 1986: "Vapaus Hegelin »Oikeusfilosofiassa«". In *Ajatus : Suomen filosofien yhdistyksen vuosikirja*, vol. 43, S. 242–256.

--- 1995: "Hegelin oikeusfilosofia". In *Niin & näin : Filosofien aikakauslehti*, No. 1/95, S. 52–56.

Neuhouser, F. 1986: "Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*". In *Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, No. 2, S. 243–262.

Neureuter, H.P. 1984: "Johan Vilhelm Snellman : Leben, Werk, Deutschlandreise : Ein Beitrag zur finnisch-deutschen Geistesgeschichte". In Hinderling-Eliasson, A. M., Hinderling, R. und Neureuter, H.P.

(hrsg.): *Snellman, Johan Vilhelm: Deutschland : Eine Reise durch die deutschsprachigen Länder 1840–1841 Bde. 1–2*, Otava, Helsinki, S. 517–626.

--- 2006: "Johan Vilhelm Snellman und der deutsche Vormärz [Referat]". Johan Vilhelm Snellman – Ein europäischer Denker, 25.–28.10.2006, Berlin. Publ. in: Valtioneuvoston kanslia, [Internet] http://www.Snellman200.fi/tapahtumat/pdf/Hans_Peter_Neureuter_251006.pdf.

Nicolin, F. 1961: "Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes. Eingeleitet und herausgegeben von Friedhelm Nicolin (Bonn)". In Nicolin, F. und Pöggeler, O. (hrsg.): *Hegel-Studien I*, Bouvier, Bonn, S. 9–48.

Niemi, P. 2004: "Persoonan käsité Kantilla". In Kotkavirta, J. und Niemi, P. (hrsg.): *Persoona*, SoPhi: 84, Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, S. 97–109.

Niiniluoto, I. 2006: "J. V. Snellman tieteidien järjestelmän professorina". In Niiniluoto, I. und Vilkkio, R. (hrsg.): *J. V. Snellman : Filosofi ja valtio-oppinut*, Suomen Filosofien Yhdistys ry, Helsinki, S. 27–43.

Niiniluoto, I. & Vilkkio, R. (hrsg.) 2006: *J. V. Snellman : Filosofi ja valtio-oppinut*. Suomen Filosofien Yhdistys ry, Helsinki.

Nijj, Y. 2014: "Hegels Lehre von der *Korporation*". In Arndt, A., Gerhard, M. und Zovko, J. (hrsg.): *Hegel gegen Hegel I*, Hegel-Jahrbuch 2014, de Gruyter, Berlin, S. 288–295.

Noonan, J.T. 1950: "Hegel and Strauss: The dialectic and the Gospels". In *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. XII, No. 2, S. 136–152.

Nordin, S. 1981: *Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall*. Doxa, Lund.

--- 1987: *Romantikens filosofi : svensk idealism från Höjjer till hegelianerna*. Doxa, Lund.

Noro, M. 1984: "Der Endzweck der Weltgeschichte in Hegel und Snellman". In Patoluoto, I. (hrsg.): *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta : Suomen filosofien yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio, Helsinki 4.–5.12.1981*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1/1984, Helsingin yliopisto, Helsinki, S. 150–164.

Nygaard, B. 2009: "Hegelianism in Politics: Denmark 1830–48". In *Intellectual History Review*, vol. 19:3, S. 303–318.

O'Donohue, J. 1993: *Person als Vermittlung : Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels "Phänomenologie des Geistes" : Eine philosophisch-theologische Interpretation*. Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 4, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz.

Oeing-Hanhoff, L. 1977: "Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption". In *Theologie und Philosophie (Vierteljahresschrift)*, vol. 52, S. 378–407.

Oittinen, V. 1979: "G. I. Hartman ja filosofian peruskysymys". In Tenkku, J., Knuuttila, S., Manninen, J. und Niiniluoto, I. (hrsg.): *Aate ja maailmankuva : Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadalle*, Taskutieto: 147, Söderström, Porvoo, S. 100–140.

--- 1992a: "Philosophisk Elementar-curs. Andra häftet, Logik [Kommentar]". In Numminen, J. und Selén, K. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten II : 1840–1842*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 661–664.

--- 1992b: "Rekonstruktion av föreläsningar om andens väsende [Kommentar]". In Numminen, J. und Selén, K. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten III : 1842–1843*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 796–800.

--- 1994: *Spinozistische Dialektik : Die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*. Philosophie und Geschichte der Wissenschaften Bd. 6, Lang, Frankfurt am Main.

--- 2001: "Popularphilosophie und Kantianismus in Finnland um 1790". In Gerhardt, V., Horstmann, R. und Schumacher, R. (hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung : Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, De Gruyter, Berlin, S. 573–581.

--- 2002: "Hegel, Snellman ja suomen kieli". In Savolainen, R., Linnavalli, S. und Selovuori, J. (hrsg.): *Käännetty Snellman : Suomentajien syväselvityksiä J. V. Snellmanin elämään ja toimintaan*, Snellman-instituutin C-sarja 6, Snellman-instituutti, Kuopio, S. 60–67.

- 2004: "'Spinoza atque exilis oratio' – Wie Kant in Finnland rezipiert wurde (1790–1810)". In Häntsch, C. (hrsg.): *Philosophieren im Ostseeraum : Beiträge des Nord- und osteuropäischen Forums für Philosophie Greifswald*, Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München Bd. 8, Harrassowitz, Wiesbaden, S. 95–108.
- 2006: *Snellman och Hegel*. Übers. Lillqvist, J. und Hakala, P. Historiska och litteraturhistoriska studier 81, Svenska litteratursällskapet i Finland, Ekenäs.
- 2007b: "Negation, Leben und Subjektivität". In Arndt, A., Cruysberghs, P. und Przylebski, A. (hrsg.): *Das Leben denken. Zweiter Teil*, Hegel-Jahrbuch 2007, Akademie Verlag, Berlin, S. 362–368.
- 2007a: "Ein nordischer Bewußtseinsphilosoph. »Reinholdianische« Themen bei G. I. Hartman [Referat]". Tagung in Bad Homburg, 11.–14.3.1998, Bad Homburg. Publ. in: *Filosofia.fi* (Eurooppalaisen filosofian seura ry), [Internet] <http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/2736> (Zugegriffen am 21.12.2011).
- 2007c: "Snellman ja persoonallisuuden idea [Referat]". SFY:n Persoonallisuus-kollokvio, 12.–13.1.2003, Jyväskylä. Publ. in: *Filosofia.fi* (Eurooppalaisen filosofian seura ry), [Internet] <http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/2739> (Zugegriffen am 21.12.2011).
- 2007d: "Suomen ensimmäiset kantilaiset [Referat]". SFY:n 125-vuotisjuhlan kollokvio "Näkökulmia suomalaisen filosofian historiaan", 16.–17.10.1998, Helsinki. Publ. in: *Filosofia.fi* (Eurooppalaisen filosofian seura ry), [Internet] <http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/2740> (Zugegriffen am 21.12.2011).
- 2007e: "Wilhelm Bolin – Freidenker und Spinozist [Referat]". Spinoza-Symposium, 27.–28.9. 2002, Helsinki. Publ. in: *Filosofia.fi* (Eurooppalaisen filosofian seura ry), [Internet] <http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/2741> (Zugegriffen am 21.12.2011).
- 2012: "'Aistimellisen varmuuden' dialektiikasta". In Lindberg, S. (hrsg.): *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*, Gaudeamus, Helsinki, S. 39–56.
- Oittinen, V. & Lindén, J.** 1996: "Om vetenskapernas system [Kommentar]". In Numminen, J. und Savolainen, R. (hrsg.): *J. V. Snellman Samlade arbeten VII : 1850–1856*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 778–779.
- Ojanen, E.** 1981: "Sivistys, tietäminen ja valtio – rapsodisia väitteitä Snellmanin teoksesta "Läran om staten"". In Jyväskylän yliopisto/Filosofian laitos (hrsg.): *Snellman ja sivistys*, Julkaisu 14, Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä, S. 36–44.
- 2002a: "Oman ilmaisutavan ja systeemin viidakossa". In Savolainen, R., Linnavalli, S. und Selovuori, J. (hrsg.): *Käännetty Snellman : Suomentajien syväasukelluksia J. V. Snellmanin elämään ja toimintaan*, Snellman-instituutin C-sarja 6, Snellman-instituutti, Kuopio, S. 73–81.
- 2002b: "Vaikeaselkoisen filosofin muutos iskeväksi sanomalehtimieheksi". In Savolainen, R., Linnavalli, S. und Selovuori, J. (hrsg.): *Käännetty Snellman : Suomentajien syväasukelluksia J. V. Snellmanin elämään ja toimintaan*, Snellman-instituutin C-sarja 6, Snellman-instituutti, Kuopio, S. 97–108.
- Pannenberg, W.** 1972: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 1979: "Person und Subjekt". In Marquard, O. und Stierle, K. (hrsg.): *Identität, Poetik und Hermeneutik* 8, Wilhelm Fink Verlag, München, S. 407–422.
- Patoluoto, I.** 1984: "Snellman's Logic". In Patoluoto, I. (hrsg.): *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta : Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio, Helsinki 4.–5.12.1981*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1/1984, Helsingin yliopisto, Helsinki, S. 127–138.
- 1986: "Sivistys kansantalouden liikuttajana - J. V. Snellmanin taloudellisten katsomusten tausta ja muotoutuminen". In Manninen, J. und Patoluoto, I. (hrsg.): *Hyöty, sivistys, kansakunta : Suomalaista aatehistoriaa*, Prometheus-sarja, Pohjoinen, Oulu, S. 271–319.
- Petzäll, E.** 1936: *Straussdebatten i Sverige : En kyrkohistorisk undersökning*. Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, Stockholm.
- Pietarinen, J.** 2015: *Suomalaisen filosofian vaihteita*. Areopagus, Turku.

Pippin, R. 2005: "Hegel, Freedom, The Will. *The Philosophy of Right* (§§ 1–33)". In Siep, L. (hrsg.): *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Klassiker Auslegen Bd. 9, Akademie Verlag, Berlin, S. 31–53.

Pulkkinen, T. 1989: *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliiton julkaisusarja 60, Tutkijaliitto, Helsinki.

--- 1996a: "Abstrakt rättslära höstterminen 1856 [Kommentar]". In Numminen, J. und Savolainen, R. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten VII : 1850–1856*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 797–799.

--- 1996b: "Det akademiska studium [Kommentar]". In Numminen, J. und Savolainen, R. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten VII : 1850–1856*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 782–786.

--- 1996c: "Föreläsningar i sedelära: teoretisk pliktlära, vårterminen 1858 [Kommentar]". In Numminen, J. und Savolainen, R. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten VIII : 1857–1858*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 792–795.

--- 1999: "J. V. Snellman Hegelin Oikeusfilosofian tulkitsijana: Suomen filosofisen yhdistyksen 125-vuotisjuhlakollokviossa 16.10.1998 pidetty esitelmä". In *Politiikka*, No. 1/1999, S. 17–22.

Puntel, L.B. 1973: *Darstellung, Methode und Struktur : Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*. Hegel-Studien Beiheft 10, Bouvier Verlag, Bonn.

Pylkkö, P. 2004: "Schelling ja panteismikiista". In Schelling, F. W. J. und Boman, S. (hrsg.): *Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä*, Uuni, Kiel, S. 141–222.

Quante, M. 2004: "'The Personality of the Will' as the Principle of Abstract Right: An Analysis of §§34–40 of Hegel's *Philosophy of Right* in Terms of the Logical Structure of the Concept". In Höffe, O. und Pippin, R. (hrsg.): *Hegel on ethics and politics*, Cambridge University Press, Cambridge, S. 81–100.

Rantala, H. 2006: "J.V. Snellmanin historiakäsityksen herderiläisistä piirteistä". In Ollitervo, S. und Immonen, K. (hrsg.): *Herder, Suomi, Eurooppa*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1060, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, S. 394–413.

--- 2013: *Sivistyksestä sivilisaatioon : Kulttuurikäsitys J.V. Snellmanin historiallisessa ajattelussa*. Turun yliopiston julkaisuosa 362, Turun yliopisto, Turku.

Redding, P. 2011: "The Metaphysical and Theological Commitments of Idealism: Kant, Hegel, Hegelianism". In Moggach, D. (hrsg.): *Politics, religion, and art : Hegelian debates*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois), S. 27–44.

Reiff, J.F. 1840: *Der Anfang der Philosophie mit einer Grundlegung der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Verlag von Liesching & Comp., Stuttgart.

--- 1842: "Versuch einer spekulativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit von Joh. Wilh. Snellman, Docent der Philosophie an der Universität zu Helsingfors in Finnland [Rezension]". In *Theologische Jahrbücher in Verbindung mit mehreren Gelehrten*, vol. 1, No. 3, S. 587–592.

Rein, T. 1908: *Filosofins studium vid Åbo universitet*. Åbo universitets lärdomshistoria: 10/Skrifter utg. Af Svenska litteratursällskapet i Finland 80, Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsinki.

--- 1918: *Muistelmia elämän varrelta 1–2*. Otava, Helsinki.

--- 1981a: *Juhana Vilhelm Snellman 1*. Otava, Helsinki.

--- 1981b: *Juhana Vilhelm Snellman 2*. Otava, Helsinki.

Rosen, M. 1988: "From *Vorstellung* to Thought: Is a "Non-Metaphysical" view of Hegel possible?". In Henrich, D. und Horstmann, R. (hrsg.): *Metaphysik nach Kant? : Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 17, Klett-Cotta, Stuttgart, S. 248–262.

Rosenkranz, K. 1840: *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*. Gebrüder Bornträger, Königsberg.

--- 1843: *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist : Nebst Widerlegung der vom Herrn Dr. Exner gegebenen vermeintlichen Widerlegung der Hegel'schen Psychologie : Zweite sehr verbesserte Auflage*. Gebrüder Bornträger, Königsberg.

--- 1863: *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist : Dritte sehr vermehrte und verbesserte Auflage*. Gebrüder Bornträger, Königsberg.

--- 1988: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Sala, G.B. 2004: *Kants "Kritik der praktischen Vernunft" : Ein Kommentar*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Salomaa, J.E. 1944: "Snellmanin persoonallisuus". In *Valvoja*, vol. 22, S. 255–265.

--- 1948: *J. V. Snellman : Elämä ja filosofia : Toinen, korjattu painos*. WSOY, Porvoo.

Sandberger, J.F. 1972: *David Friedrich Strauss als theologischer Hegelianer : Mit unveröffentlichten Briefen*. Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts: 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Savolainen, R. 2006a: "J. V. Snellmanin yhteiskunnallinen ajattelu ja Turun aika [Referat]". 10.4.2006, Turku. Publ. in: Valtioneuvoston kanslia, [Internet]
http://www.snellman200.fi/tapahtumat/pdf/Juhlaesitelmae_100406_Savolainen.pdf.

--- 2006b: "J.V. Snellman als Vordenker der Nation". In *Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen : Mitteilungen aus der Deutschen Bibliothek*, vol. 38, S. 73–86.

--- 2006c: "Kokkolan lukuseuran kirjasto Snellmanin aatemaailman rakentajana [Referat]". 3.5.2006, Kokkola. Publ. in: Valtioneuvoston kanslia, [Internet]
http://www.snellman200.fi/tapahtumat/pdf/Savolainen_030506.pdf.

--- 2006d: "Pohjanmaan mystikoiden ja pietismin vaikutus Snellmanin aatemaailmaan [Referat]". 20.5.2006, Kokkola. Publ. in: Valtioneuvoston kanslia, [Internet]
http://www.snellman200.fi/tapahtumat/pdf/Pohjanmaan_mystikot_200506_Savolainen.pdf.

--- 2006e: *Sivistyksen voimalla : J. V. Snellmanin elämä*. Edita, Helsinki.

Schaller, J. 1837: *Die Philosophie unserer Zeit : Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems*. Hinrichs, Leipzig.

Schelling, F.W.J. 1809: "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände". In *F. W. J. Schelling's philosophische Schriften : Erster Band*, Philipp Krüll Universitätsbuchhändler, Landshut, S. 397–511.

--- 1812: *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*. Cotta, Tübingen.

--- 1907: "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände". In Weiss, O. (hrsg.): *Schellings Werke : Dritter Band : Schriften zur Philosophie der Kunst und zur Freiheitslehre*, Eckardt, Leipzig, S. 427–512.

--- 1999: "Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus". In Jaeschke, W. (hrsg.): *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812) : Mit Texten von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u.a. und Kommentar*, Philosophisch-literarische Streitsachen Bd. 3, Meiner, Hamburg.

Schmieder, H.E. 1863: *Karl Friedrich Göschel. Dr. jur. weiland Präsident des Consistoriums der Provinz Sachsen*. Abdruck aus der Evangelischen Kirchenzeitung, Verlag von Gustav Schlawitz, Berlin.

Selén, K. 1993: "Tyskland. Skildringar och omdömen från en resa 1840–1841 [Kommentar]". In Numminen, J. und Selén, K. (hrsg.): *J.V. Snellman Samlade arbeten III : 1842–1843*, Statsrådets kansli, Helsinki, S. 753–759.

Senigaglia, C. 2002: "Die Strukturen der Intersubjektivität in Hegels »Phänomenologie des Geistes«". In Arndt, A., Bal, K. und Ottman, H. (hrsg.): *Phänomenologie des Geistes : Erster Teil*, Hegel-Jahrbuch 2001, Akademie Verlag, Berlin, S. 133–140.

- Siemek, M.J.** 2002: "Zur Dialektik der »Bildung« in Hegels »Phänomenologie des Geistes«". In Arndt, A., Bal, K. und Ottman, H. (hrsg.): *Phänomenologie des Geistes : Erster Teil*, Hegel-Jahrbuch 2001, Akademie Verlag, Berlin, S. 213–219.
- Siep, L.** 1982: "Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'". In Henrich, D. und Horstmann, R. (hrsg.): *Hegels Philosophie des Rechts : Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 11, Klett-Cotta, Stuttgart, S. 255–276.
- 1989: "Person and Law in Kant and Hegel". Übers. Nenon, T. In Schürmann, R. (hrsg.): *The public realm : Essays on discursive types in political philosophy*, State University of New York Press, Albany (USA), S. 82–104.
- 1990: "Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes". In Eley, L. (hrsg.): *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*, Spekulation und Erfahrung : Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus : Abteilung II: Untersuchungen Bd. 14, Frommann-Holzboog, Stuttgart, S. 203–226.
- 2000: *Der Weg der "Phänomenologie des Geistes" : Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und zur "Phänomenologie des Geistes"*. Hegels Philosophie Bd. 1/Suhrkamp Taschenbuch 1475, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 2005: "Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*". In Siep, L. (hrsg.): *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Klassiker Auslegen Bd. 9, Akademie Verlag, Berlin, S. 5–29.
- 2008: "Practical reason and spirit in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". In Moyar, D. und Quante, M. (hrsg.): *Hegel's Phenomenology of Spirit : A critical guide*, Cambridge critical guides, Cambridge University Press, Cambridge, S. 173–191.
- Sigwart, H.C.W.** 1839: *Das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Willens: eine kritische Abhandlung*. Ludw. Friedr. Fues, Tübingen.
- 1840: *Das Problem des Bösen oder die Theodizee*. Osiander, Tübingen.
- Sironen, E.** 2002: "J. V. Snellmanin oma ääni latinankielisessä akateemisessa traditiossa". In Savolainen, R., Linnavalli, S. und Selovuori, J. (hrsg.): *Käännety Snellman : Suomentajien syväsukelluksia J. V. Snellmanin elämään ja toimintaan*, Snellman-instituutin C-sarja 6, Snellman-instituutti, Kuopio, S. 50–59.
- Snellman, J.V.** 1841: *Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit*. Ludwig Friedrich Fues, Tübingen.
- 1981: *Die Persönlichkeit*. Hrsg. Wilenius, R. Texte zur Philosophie Bd. 6, Verlag Hans Richarz, Sankt Augustin.
- 1984: *Deutschland : Eine Reise durch die deutschsprachigen Länder 1840–1841 : Bde. 1–2*. Hrsg. Hinderling-Eliasson, A.M., Hinderling, R. und Neureuter, H.P. Otava, Helsinki.
- Souza, J.C.d.** 2006: "Marx and Feuerbachian Essence. Returning to the Question of "Human Essence" in Historical Materialism". In Moggach, D. (hrsg.): *The New Hegelians : Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge, S. 242–260.
- Spinoza, B.** 1976: *Die Ethik : Nach geometrischer Methode dargestellt*. Übers. Baensch, O., hrsg. Baensch, O., Buchenau, A. und Gebhardt, C. Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband 2/Philosophische Bibliothek Bd. 92, Felix Meiner, Hamburg.
- 1977: *Briefwechsel*. Übers. Gebhardt, C., hrsg. Baensch, O., Buchenau, A., Gebhardt, C. und Walther, M. Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband Bd. 6, Philosophische Bibliothek 96a, Felix Meiner, Hamburg.
- Splett, J.** 1965: *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*. Symposion – Philosophische Schriftenreihe 20, Verlag Karl Alber, München.
- Stederoth, D.** 2001: *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes : Ein komparatorischer Kommentar*. Hegel-Forschungen, Akademie Verlag, Berlin.

Stern, P.v. 1967: *Das Leib-Seele-Problem bei Immanuel Hermann Fichte*. Philosophische Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität zu München, Inaugural Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades.

Stewart, J. 2011: "Hegel's Philosophy of Religion and the Question of "Right" and "Left" Hegelianism". In Moggach, D. (hrsg.): *Politics, religion, and art : Hegelian debates*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois), S. 66–95.

Strauss, D.F. 1835: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Erster Band, Verlag von C. F. Osiander, Tübingen.

--- 1836: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Zweiter Band, Verlag von C. F. Osiander, Tübingen.

--- 1840: *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*. Erster Band, C. F. Osiander, Tübingen.

--- 1841a: *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*. Zweiter Band, C. F. Osiander, Tübingen.

--- 1841b: *Strauss och evangelierna, eller, Jesu lefnad. 1–2*. Übers. Thomée, G. L.J. Hjerta, Stockholm.

--- 1841c: *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*. Verlag von C.F. Osiander, Tübingen.

Suhonen, S. 2006: "J. V. Snellman ja suomen kieli [Referat]". J. V. Snellman ja suomen kieli seminaari, 8.1.2006, Kuopio. Publ. in: Valtioneuvoston kanslia, [Internet]
http://www.Snellman200.fi/tapahtumat/pdf/J._V._Snellman_ja_suomen_kieli.pdf (Zugegriffen am 27.2.2012).

Suvanto, P. 1989: "J. V. Snellman – radikaali vai konservatiivi? [Rezension]". In *Historiallinen aika-kauskirja*, vol. 87, No. 4, S. 345–346.

Sørensen, M.K. 2011: *Young Hegelians before and after 1848 : When theory meets reality*. Forschungen zum Junghegelianismus Bd. 18, Lang, Frankfurt am Main.

Taiminen, L. 1984: "Snellman's Philosophy of language". In Patoluoto, I. (hrsg.): *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta : Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio, Helsinki 4.–5.12.1981*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1/1984, Helsingin yliopisto, Helsinki, S. 139–149.

Taylor, C. 1975: *Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge.

Teljo, J. 1934: *Valtio ja yhteiskunta Snellmanin valtiofilosofiassa*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki & Porvoo.

Tengström, J.J. 1836: *Chronologiska förteckningar och anteckningar öfver Finska universitetets fordna procancellorer samt öfver faculteternas medlemmar och adjuncter, från universitetets stiftelse inemot dess andra sekularar*. Wasenius, Helsingfors.

Tenkku, J. 1973: "J.V. Snellman as an Ethical Relativist". In *Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*, vol. 35, S. 95–107.

--- 1984: "Snellmanin etiikasta". In Patoluoto, I. (hrsg.): *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta : Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio, Helsinki 4.–5.12.1981*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1/1984, Helsingin yliopisto, Helsinki, S. 77–90.

Testa, I. 2009: "Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space". In *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, vol. 10, No. 3, S. 341–370.

Theunissen, M. 1970: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Walter de Gruyter & Co., Berlin.

Thies, E. 1972: "Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativ-systematischen Philosophie". In *Revue internationale de Philosophie*, vol. 26, No. 101, S. 275–307.

Tigerstedt, E.N. 1946: "Ur Snellmans docentföreläsningar". In Hasselblatt, E., Eirik, H., Nordman, C.A. und Steinby, T. (hrsg.): *Svenska Litteratursällskapets Historiska och Litteraturhistoriska studier* 21–22,

Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland CCCVI, Svenska Litteratursällskapet, Helsinki, S. 347–516.

Tiusanen, A. 2002: "Ruotsalaisen ja saksalaisen tradition uudistaja vai kopioija". In Savolainen, R., Linnavalli, S. und Selovuori, J. (hrsg.): *Käännetty Snellman : Suomentajien syväsukelluksia J. V. Snellmanin elämään ja toimintaan*, Snellman-instituutin C-sarja 6, Snellman-instituutti, Kuopio, S. 68–72.

Toews, J.E. 1980: *Hegelianism : The path toward dialectical humanism, 1805–1841*. Cambridge University Press, Cambridge.

Tomasoni, F. 2015: *Ludwig Feuerbach : Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks : Vom Autor überarbeitete und um einige Ergänzungen erweiterte Fassung*. Übers. Schneider, G. Internationale Feuerbachforschung Bd. 6, Waxmann, Münster.

Tomba, M. 2006: "Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer". In Moggach, D. (hrsg.): *The New Hegelians : Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge, S. 91–113.

Trendelenburg, F.A. 1843: "Die logische Frage in Hegel's System. Eine Auffoderung zu ihrer wissenschaftlichen Erledigung".² In *Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, vol. 45, 46, 47, S. 181–191.

--- 1908: "Zur Geschichte des Wortes Person. Nachgelassene Abhandlung von Adolf Trendelenburg : Eingeführt von Rudolf Eucken". In *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift*, vol. 13, S. 1–17.

Wagner, F. 1971: *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*. Gerd Mohn, Gütersloh.

Wandschneider, D. 2010: "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel". In Moyar, D. (hrsg.): *The Routledge companion to nineteenth century philosophy*, Routledge philosophy companions, Routledge, London, S. 64–103.

--- 2012: "'Der Geist hat die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit er ist' : Zum Verhältnis von Geist und Natur bei Hegel". In *ZPPM Zeitschrift für Psychotraumatologie, Psychotherapiewissenschaft, Psychologische Medizin*, vol. 10 (Heft 2), S. 75–86.

Wandschneider, D. & Höhle, V. 1983: "Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel". In Nicolin, F. und Pöggeler, O. (hrsg.): *Hegel-Studien 18 : Sonderdruck*, Bouvier Verlag, Bonn, S. 173–199.

Wartofsky, M.W. 1977: *Feuerbach*. Cambridge University Press, Cambridge.

Wendte, M. 2007: *Gottmenschliche Einheit bei Hegel : Eine logische und theologische Untersuchung*. Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 77, Walter de Gruyter, Berlin.

Verbrugge, A. 2003: "Leben, Anerkennung und Negativität. Zum Problem der Individualität in Hegels Geisteskonzeption". In Arndt, A., Bal, K. und Ottman, H. (hrsg.): *Phänomenologie des Geistes : Zweiter Teil*, Hegel-Jahrbuch 2001, Akademie Verlag, Berlin, S. 70–76.

Werner, L. 2007: *"The restless love of thinking": The concept Liebe in G. W. F. Hegel's philosophy*. Helsingin yliopisto, Doctoral dissertation.

Whittemore, R.C. 1960: "Hegel as Panentheist". In *Studies in Hegel*, Tulane studies in philosophy 9, Martinus Nijhoff, The Hague, S. 134–164.

Wilenius, R. 1980: "Dialektik des Selbstbewusstseins in J.W. Snellmans 'Idee der Persönlichkeit'". In *Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*, vol. 38, S. 1–9.

--- 1981: "Einführung". In Wilenius, R. (hrsg.): *J.V. Snellman: Die Persönlichkeit*, Texte zur Philosophie Bd. 6, Verlag Hans Richarz, Sankt Augustin, S. 11–20.

--- 1984: "Snellman, Jumala ja kuolemattomuus". In Patoluoto, I. (hrsg.): *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta : Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio, Helsinki 4.–5.12.1981*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 1/1984, Helsingin yliopisto, Helsinki, S. 91–97.

² Schreibfehler im Orig.

Vilkko, R. 1999: "Thiodolf Reinin logiikka ja logiikan filosofia". In *Ajatus : Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*, vol. 56, S. 89–101.

Williams, H. 2006: "Ludwig Feuerbach's Critique of Religion and the End of Moral Philosophy". In Moggach, D. (hrsg.): *The New Hegelians : Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge, S. 50–66.

Volkmann-Schluck, K. 1964: "Die Entäußerung der Idee zur Natur". In Gadamer, H. (hrsg.): *Heidelberger Hegel-Tage 1962 : Vorträge und Dokumente*, Hegel-Studien Beiheft 1, Bouvier, Bonn, S. 37–44.

Väyrynen, K. 1981: "Hegeliläisen sivistyskäsitteen varhaisvaiheista Suomessa". In Paldán, L. und Pietilä, K. (hrsg.): *Kansallinen kulttuuri : Kollokvioraportti*, Julkaisuja. Tampereen yliopisto. Tiedotusopin laitos: 3, Tampereen yliopisto, Tampere, S. 17–27.

--- 1986: *Pedagogiikka ja dialektiikka : Tutkimuksia Hegelistä*. Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja 2, Oulun yliopisto, Oulu.

--- 1992: *Der Prozess der Bildung und Erziehung im finnischen Hegelianismus*. Studia historica 42, Suomen historiallinen seura, Helsinki.

--- 2007: "Snellmanin Hegel-kritiikki". In Ristaniemi, J. (hrsg.): *Aate ja arki : J. V. Snellmanin elävä perintö*, Lapin yliopiston menetelmätieteiden laitoksen raportteja, esseitä ja työpapereita 8, Lapin yliopisto, Rovaniemi, S. 56–66.

--- 2011: "Hegelin psykologia ja sen myöhempi vaikutus". In Latomaa, T. und Suorsa, T. (hrsg.): *Kokeimuksen tutkimus II : Ymmärtävän psykologian syntyhistoriaa ja kehityslinjoja*, Lapin yliopistokustannus, Rovaniemi, S. 33–44.

Yack, B. 1980: "The Rationality of Hegel's Concept of Monarchy". In *The American Political Science Review*, vol. 74, No. 3, S. 709–720.

Yerkes, J. 1978: *The Christology of Hegel*. American Academy of Religion Dissertation series 23, Scholars Press, Missoula.

Zeller, E. 1843: "Die Philosophie und die Praxis. Einige Worte über das Verhältniß beider". In *Jahrbücher der Gegenwart*, vol. 81–84, S. 321–323, 326–328, 330–332, 334–336.